汉译世界学术名著丛书

意识形态与乌托邦

〔德〕卡尔·曼海姆 著



汉译世界学术名著丛书

意识形态与乌托邦

〔德〕卡尔·曼海姆 著

黎 鸣 李书崇 译

周纪荣 周 琪 校



商务印书馆

2000年·北京

图书在版编目(CIP)数据

意识形态与乌托邦/(德)曼海姆著;黎鸣译 -北京:商务印书馆.2000

(汉译世界学术名著丛书)

ISBN 7-100-02676-8

Ⅰ.意… Ⅱ.①曼… ②黎… Ⅲ.知识社会学 Ⅳ.C912.67

中国版本图书馆CIP数据核字(1998)第12074号

汉译世界学术名著丛书

意识形态与乌托邦

〔德〕卡尔·曼海姆 著

黎 鸣 李书崇 译

唐纪荣 唐 琪 校

商 务 印 书 馆 出 版

(北京王府井大街36号 邮政编码100710)

商 务 印 书 馆 发 行

中国科学院印刷厂印刷

ISBN 7-100-02676-8/C·30

2000年9月第1版 开本850×1168 1/32

2000年9月北京第1次印刷 印张10 3/4 插页4

印数5 000册

定价:19.00 元

汉译世界学术名著丛书
出版说明

我馆历来重视移译世界各国学术名著。从五十年代起，更致力于翻译出版马克思主义诞生以前的古典学术著作，同时适当介绍当代具有定评的各派代表作品。幸赖著译界鼎力襄助，三十年来印行不下三百余种。我们确信只有用人类创造的全部知识财富来丰富自己的头脑，才能够建成现代化的社会主义社会。这些书籍所蕴藏的思想财富和学术价值，为学人所熟知，毋需赘述。这些译本过去以单行本印行，难见系统，汇编为丛书，才能相得益彰，蔚为大观，既便于研读查考，又利于文化积累。为此，我们从 1981 年至 1998 年先后分八辑印行了名著三百四十种。现继续编印第九辑。到 2000 年底出版至三百七十种。今后在积累单本著作的基础上仍将陆续以名著版印行。由于采用原纸型，译文未能重新校订，体例也不完全统一，凡是原来译本可用的序跋，都一仍其旧，个别序跋予以订正或删除。读书界完全懂得要用正确的分析态度去研读这些著作，汲取其对我有用的精华，剔除其不合时宜的糟粕，这一点也无需我们多说。希望海内外读书界、著译界给我们批评、建议，帮助我们把这套丛书出好。

商务印书馆编辑部

2000 年 6 月

前　　言

本书汇集了曼海姆教授的各类著述。第二至第四部分是其所著《意识形态与乌托邦》(1929);第五部分是其最初发表在阿尔弗雷德·菲尔坎特所编著的《社会学袖珍字典》(F.科恩出版社,波恩,1929,现为舒尔特—布尔姆克出版社,美因河畔的法兰克福,1931)中的"知识社会学"词条。第一部分是他特地为英语读者所写的介绍本书的文章。

第二至第四部分论述了知识社会学领域的中心问题,并举例说明了这一被应用于近代和当代社会生活的最重要方面的新兴学科,最后一部分则试图系统地对这一新科学所关注问题作一概述。

读者将发现本书的前四部分与最后一部分在风格上有明显的不同。前者相当详尽地阐述了其各自的主题,而后者由于最初是为百科全书所写的一篇文章,因而仅仅是一个框架性的概论。

本书最后附有分类参考书目,包括曼海姆教授在上述文章中所引的所有论著。此外,还加上了一些译者认为与本论题相关的和有启发性的美国、英国、法国、德国思想界的更重要的代表作。

译者认为英文译文应尽可能地忠实于德文原文。虽然为了文字流畅起见,某些改动有时是必要的,但译者尽了极大的努力来精确地传达作者的原意。

在此特别对密执安大学的罗伯特·库利·安吉尔教授和芝加哥

大学的阿瑟·伯格霍尔兹先生表示感谢，他们分别审阅了本书的第二、第五部分和《意识形态与乌托邦》的第一至第九部分。同时诚挚地感谢E.金斯伯格女士和琼·麦克唐纳小姐，她们对译文的编辑提供了帮助和有价值的建议。芝加哥大学社会科学研究委员会也为打印译文手稿提供了慷慨的帮助。

路易斯·沃思
爱德华·A.希尔斯

序　　言

路易斯·沃思

《意识形态与乌托邦》最初的德文版本是在激烈的思想论争气氛中出现的，当时一些思想家为寻求解决所提出问题的可靠的和站得住脚的方法展开了广泛的论争，这场论争最后只是由于那些思想家的流亡或被迫沉默而平息。从那时起，导致自由魏玛共和国垮台的思想冲突在世界各国不断出现，特别是西欧国家和美国。曾经被认为仅仅是德国著作家们偏重的思想问题，实际上已蔓延到全世界。过去曾被看作是个别国家少数知识分子关注的深奥问题，已成了现代人的共同困惑。

与这种局面相呼应，出现了一大批描写西方文明的“终结”、“衰落”、“危机”、“衰败”或“死亡”的作品。尽管这些标题传达了某种警示，但是在大多数这类作品中无法找到对于造成我们的社会混乱和思想混乱的基本因素和发生过程的分析。与这些作品相反，曼海姆教授的著作对我们时代的社会潮流和局势从思想上、信仰上和行为上作了清醒的、批判性的学术分析。

曾经被认为是绝对的、普遍的、永恒的，或者被盲目接受的规范和真理，正在受到人们的质疑。这似乎成了我们时代的特征。根据现代的思想和考察，过去曾被当作是理所当然的事情，现在却被人们宣布为需要得到论证和证明。而证明的标准本身已成为争

论的主题。我们看到人们不仅普遍怀疑观点的有效性,而且怀疑那些表明这些观点的人的动机。这种状况由于在思想领域中每一个人反对所有人的论战而恶化,因为在这一领域人们渴望得到个人声誉而不是真理。曾经被认为是无偏见地和客观地追求真理的净土的思想领域,现在弥漫着生活的世俗化、社会对抗的尖锐化和对个人竞争精神的强调。

无论这些变化从表面上看如何纷乱不宁,它们也有其有益的影响。在这些变化中,可以提及的是迄今最彻底的自我审视的趋势和更全面地认识的观点与其产生环境之间的相互联系的趋势。虽然说动摇我们社会秩序和思想秩序的一场大动荡产生了有益的影响像是一个严酷的幽默,但必须承认,社会科学所遭遇的变化和混乱的景象同时为富有成果的新发展带来了前所未有的机会。然而,这一新发展建立在对困扰着社会思想的种种障碍的充分认识之上。这并不意味着自我澄清是社会科学进一步发展的唯一条件,正如下文将显示的那样,它不过是社会科学进一步发展的必要条件。

1.当前社会知识的发展由于两个基本因素的影响,即使还没有瘫痪,但也受到了阻碍,一个来自外界,另一个则在科学界本身之内起作用。一方面,过去一直阻碍和延缓社会知识发展的力量仍然不足以说明社会知识的发展与它们看作是自己兴趣的东西不相称的产物,另一方面,人们试图把自然科学的传统与整套研究方法搬到社会科学领域的尝试常常导致混乱、误解和毫无成效。关于社会问题的科学思想至今已经发动了主要针对学术上不容异己和制度化的压制的斗争。这一科学思想一直在为确立自身而反对

其永恒的敌人：教会、国家和宗族的权威利益。然而，在以往的几个世纪中，反对那些外部力量的斗争至少已取得了局部的胜利，在某种程度上已形成了容忍不受限制的研究、甚至鼓励自由思想的风气。在中世纪的精神黑暗时期和现代世俗专制的兴起时期之间的短暂间隙中，西方世界许诺将实现一切时代有启发性的思想家的理想，即通过充分地运用智慧，人类可以战胜自然逆境和文化堕落。然而，正如在历史上屡次发生的那样，现在这一理想似乎又在经历磨难。所有国家的人民都堂而皇之地和自豪地委身于非理性的狂热，甚至长期以来一直是自由和理性的避难所的盎格鲁—萨克逊世界，最近也再度出现了对知识分子的政治迫害。

在西方思想的发展过程中，在宗教迫害的剧痛之后，对关于物质世界的知识的追求终于使自然科学被承认拥有自己自主的领地。自16世纪以来，尽管存在着个别例外，神学教条主义从一个又一个的研究领域退却，直到自然科学的权威被普遍承认。面对科学研究的推进，教会作了让步，并一次又一次地调整它对教义的解释，以使它同科学发现之间的差异不致太明显。

最后，人们近乎用对神圣之物的敬意来聆听科学之声，而这种态度过去只给予权威性的宗教声明。近几十年来，科学的理论结构经历的一系列革命赢得了追求科学真理的不可动摇的声誉。即使在过去的五年中偶尔有一些人叫嚷要限制科学成果，理由是科学对经济组织产生了破坏性的影响，但是，无论这一时期自然科学的研究步伐如何被放慢，然而，造成这种状况的原因，更可能是由于对科学成果的经济需求有所减少，而不是由于蓄意试图阻止科学进步以维持现存秩序所致。

自然科学对神学和形而上学的教条的胜利同对社会生活研究的发展形成了鲜明的对照。经验过程已深深地侵入了古代人有关自然的教条,而古典的社会学说却表明,在世俗精神和经验精神的攻击下却较难以渗透。这可能部分是由于古代人关于社会事务的知识和对其所作的理论化远远胜于他们的物理学和生物学见解。其时证明新的自然科学的实际效用的时机尚未到来,而现存的社会学说则又还不能被令人信服地证明是无效的。虽然亚里士多德的逻辑学、伦理学、美学、政治学和心理学被后世奉为权威,但他关于天文学、物理学和生物学的见解却越来越被看作是古代迷信的糟粕。

18 世纪初以前,政治和社会理论一直受到古代和中世纪哲学家详细阐述的思想范畴的支配,而且很大程度上一直是在神学的框架内运作。社会科学中曾具有实效的那部分主要是关心管理事务。代表这一潮流的财政学和政治算术把自己局限于日常事务,很少涉及理论。结果,有关最受争议的问题的那部分社会知识几乎没有实用价值,而这却是经过一定发展阶段的自然科学已经获得的。作为社会科学发展唯一源泉的社会思想家,也不可能期望教会或国家提供支持,而更加正统的派别却能从它们那里得到财政和道德支持。社会和政治理论越是世俗化,它对使现存政治秩序合法化的神圣化了的神话的消除越是彻底,新兴社会科学的地位就越是不稳固。

当代日本在社会知识和技术知识方面所作的不同努力和对待两者态度的差别为我们提供了引人注目的例证。日本一旦对西方的影响潮流开放门户,它便热切地接受了西方的技术和方法,但是

甚至直到如今,日本对于外来的社会、经济和政治影响仍旧疑虑重重,并顽强地加以抵制。

日本对物理学和生物学成果的热情接受与其在经济、政治和社会研究方面的谨慎和防范形成了鲜明的对比。后者大部分被日本归为"危险的思想"。当局把关于民主、宪政、皇权、社会主义和其他一些课题的讨论看作是危险的,因为关于这些论题的知识可能动摇被神圣化了的信仰,削弱现存秩序。

但是不要以为这种情况是日本所独有的,应当强调指出的是,许多在日本被标为"危险思想的"论题直到最近也是西方社会的禁忌。甚至在今日,对最神圣不可侵犯的机构和信仰进行公开的、坦白的、"客观的"调查在世界所有国家都或多或少受到严格的限制。例如人们对关于共产主义实况的调查无论多么无偏见,即使是在英国和美国,实际上都不可能不冒被扣上共产主义者帽子的危险。

因此,所有社会都有"危险思想"的领域,这一点几乎是无可争辩的。虽然我们认识到被看作是危险思想的领域可能因国家和时代而有所不同,但总的来说,标有危险标记的论题是那些社会或社会中的统治集团认为至关重要的,因而是神圣的东西,它们不能容忍用讨论来加以亵渎。但是人们不那么容易认识到的事实是,即使没有官方的审查,思想也是扰乱人心的,在某些情况下是危险的和颠覆性的。因为思想是一种催化剂,它能够打乱常规,移风易俗,破坏信仰,引发怀疑。

社会科学论述的独特特点在于,任何社会科学的论断,无论其多么客观,都有超出科学本身范围的延伸部分。由于每一个关于社会领域的"事实"的论断都触及某一个人或集团的利益,人们对

注意某些事实的存在的要求，不能不引起一些人的反对，这些人在社会中的存在理由就依赖于对"实际"情况作不同的解释。

2.围绕着这个问题进行的讨论传统上称为科学的客观性问题。用英美世界的说法来说，客观意味着在事实面前公正、无偏好、偏爱或偏见、无倾向性、无预先设定的价值或判断。这种观点是对旧的自然法概念的表述，根据自然法，对自然现状的思考，会自动地得出这些法则，而不会染上思考者的行为准则的色彩①。在研究客观性问题的自然法方法消沉之后，观察事实本身的不带个人色彩的方法又一度通过实证主义的流行而重新获得支持。19世纪的社会科学充满了对情感、政治利益、民族主义和阶级感情的歪曲的警示，也充满了对自我净化的呼吁。

的确，现代哲学和科学史如果不是牵强附会的话，那么在很大程度上可以看作是走向这种客观性类型的趋势。人们假定，它包含了通过从否定的角度来消除带偏见的看法和不完善的推理，并从肯定的角度来阐述批判性的带自我意识的观点，研究观察和分析问题的合理方法，来寻求有效的知识。乍看起来，其他国家的思想家在关于科学的逻辑和方法论方面的写作好像一直多于英国人和美国人，但如果留意一下英语国家中的一长串思想家的名单就会纠正这一看法，那些思想家一直在侧重于同样一些问题，只是没有把它们特别标为方法论问题而已。在寻求有效的知识时对问题

① 这一思潮以后发展成为知识社会学，并且构成了本书的主题。我们正是从它获得了下述洞见：政治—伦理规范不仅不能产生于对事实的直接思考，而且它们本身还对理解事实的方法形成了影响。参见索尔斯坦·维布伦、约翰·杜威、奥托·鲍尔和莫里斯·哈尔布瓦克斯等人的著作。

和陷阱的关心，肯定构成了那一长串才华横溢的思想家著作的不容忽视的部分，这些思想家包括从洛克、休谟、边沁、米尔、斯宾塞到我们时代的作者。我们并不总能认识到这种对待认知过程的方法是阐述知识社会学的认识论、逻辑学和心理学前提的认真尝试，因为它们没有带有明确的标记，而且人们也没有有意这样做。然而，只要科学活动是以有组织的和自我意识的方式进行的，这些问题就总是受到相当大的重视。事实上，在诸如J.S.米尔的《逻辑体系》和赫伯特·斯宾塞出色的、但却被广泛忽视的《社会学研究》等著作中，作者都直接而全面地论述了客观社会知识的问题。在斯宾塞之后的时期，由于统计技术占优势地位，其代表人物是弗朗西斯·G.高尔顿和卡尔·皮尔逊，人们对社会知识客观性的兴趣有所偏离，但是在当代，格雷厄姆·沃拉斯和约翰·A.霍布森及其他一些作者的著作，又标志着向这一兴趣的回复。

尽管美国知识界呈现出我们在欧洲人的著作中随处可见的贫乏景象，但它还是产生了许多关注社会知识客观性的思想家。在这方面不同凡响的是威廉·格雷厄姆·萨姆纳的著作。虽然他是有些迂回地通过分析社会习俗和惯例对社会规范的影响，而不是直接通过对认识论的批判来研究这一问题，但由于他把注意力放在种族中心主义对知识的扭曲作用上，他便通过这一有效的方式，把知识客观性的问题放到了一个独特的具体的社会学环境中。不幸的是，他的弟子们未能对其方法的丰富潜力作进一步的探讨，而是在很大程度上把兴趣放到了详细阐述其思想的其他方面。与萨姆纳的研究方法有些类似的是索尔斯坦·维布伦，他在其一系列出色而深刻的文章中，探讨了文化价值同知识活动之间错综复杂的关

系。詹姆士·哈维·鲁宾逊的著作《心智的形成》,沿着现实主义路线对同一问题作了进一步讨论,这位杰出的历史学家触及了本书所详细分析的许多问题。更近一些,查尔斯·A.比尔德教授的著作《社会科学的性质》从教学的角度分析了客观社会知识的可能性,该书显示出曼海姆教授著作的影响痕迹。

虽然强调文化价值和兴趣对知识的歪曲影响是必要和有益的,但从文化角度来评论知识的消极方面已达到了一个接合点,至此,必须承认思想中评价因素的积极的和建设性的意义。如果说早期关于知识客观性的讨论强调要消除个人和集团的倾向性,那么更现代的方法则要求人们重视这一倾向性在认识论方面的积极意义。前者对客观倾向的探求,假定“客体”与“主体”业已分开,后者则看到了客体同感知主体之间的密切联系。事实上,最新的观点认为,在经验过程中,当主体的兴趣集中在世界的某一特殊方面时,客体就显示给了主体。这样,客观性就表现为两个方面的特征:一方面,在客观性中,客体和主体是相互分离的两个实体,另一方面,在客观性中,两者的相互作用又很重要。从第一个意义上讲,客观性是指我们掌握数据的可靠性和我们得出结论的有效性;从第二个意义上讲,客观性关系到同我们兴趣的相关性。尤其是在社会领域,真理不仅是思想和存在之间的简单一致,而且是带有调查者对其调查对象的兴趣、他的观点和评价的色彩,简言之,带有对其关注对象的界定的色彩。然而,这种客观性的概念并不意味着真理与谬误之间因此没有明确的界限。它并不意味着人们随意想象的看法、态度和观点,或者他们想要其他人相信的东西都与事实相符。即使是在这种客观性的概念下,我们也必须考虑到,不

仅人们认识不足和自身的错误知识可能造成对事实的歪曲，而且在某种环境下人们没有能力或不愿如实地说出自己的看法和观点也可能造成这种歪曲。

构成曼海姆教授著作基础的客观性问题的概念，对于那些熟悉以詹姆士、皮尔斯、米德和杜威为代表的美国哲学潮流的人来说，一定不会感到十分陌生。虽然曼海姆教授的研究方法源自一个不同的知识遗产，康德、马克思和马克斯·韦伯在这一遗产中起了领导作用，但他关于许多关键问题的结论与美国实用主义者是一致的。然而，这种趋同只限于社会心理学领域的范围内。在美国社会学家中，已故的查尔斯·H.库利和R.M.麦基弗曾明确地表达过这种观点，W.I.托马斯和罗伯特·E.潘克曾含蓄地表达过。我们之所以不把这些作者的著作同本书中的问题联系起来，其中一个原因是，美国知识社会学系统明确地探讨的问题，只是在社会心理学特殊学科的框架中偶然被论及，或者只是经验研究中一个尚未开发的副产品。

探求客观性，给在社会生活研究方面建立强有力的科学方法的尝试带来了独特的困难问题。在研究物质世界的客体时，科学家们可能很容易把自己局限于外部世界显示出来的一致性和规律性，而不去探究现象的内部含义，而在生活领域，所做的研究主要就是要理解这些内部含义和联系。

可能确实有一些社会现象，也许所有社会事件的某些方面，都可以像一些物体一样从外部来加以观察。但不能由此推论说，只有那些在物体上找到表达的社会生活表象才是真实的。如果把社会科学的概念仅限于那些可以从外部感知和测量的具体物体上，

那它便是一个非常狭隘的概念。

社会科学的文献充分显示出存在着一些广泛的、非常明确的社会存在的领域，在这些领域中人们有可能获得科学知识，它们不仅是可靠的，而且对社会政策和行动有重要影响。虽然人类同自然界的其他物体不同，但不能由此便说关于人类的一切都是不确定的。虽然人类的行为显示出一种不适用于自然界中所有其他物体的因果关系，即动机，但我们仍然必须认识到，必须假定确定的因果关联适用于社会领域，就像它适用于物质领域一样。当然可能有人认为我们关于其他领域的因果关联的准确知识尚未在社会领域建立起来。但是，如果将会有任何超越对独一无二事物的感知和超越关于转瞬即逝的瞬间事件的知识，那就必须假定在社会领域有可能发现类似于在物质领域中发现的普遍趋势和可预见的一系列事件。然而，社会科学所定义的决定论不同于牛顿天体力学中所包含的那种概念，曼海姆教授在本书中对此显示了充分的理解。

可以肯定，有一些社会科学家认为科学必须把自己局限于实际现象的因果关联，科学不必关心必须做什么，不应当做什么，而只是关心能够做什么和怎样做。根据这一观点，社会科学应当仅仅是手段性的学科而不是确定目的的学科。然而在研究是什么的时候，我们不能把应当是什么完全排除在外。在人类生活中，行动的动机和目的是完成行动过程的一部分，而且在观察各部分对于整体的关系中是必不可少的。如果没有目的，大多数行动便可能没有意义，也不会引起我们的兴趣。但是在考虑目的和确定目的之间还是有差别的。不论在研究物质世界时不偏不倚的可能性有

多大,在社会生活中,我们如果无视价值和行动的目的,就会遗漏有关事实的许多意义。在我们选择研究领域和筛选数据时,在我们的调查方法中和对材料的组织中,更不用说在阐述我们的假定和结论时,总会显露出一些或多或少清晰的、明确的或暗含的假设或评价。

因此,在客观事实和主观事实之间存在着明显的界限,这是由于内部观察和外部观察之间的差别造成的,或者用威廉·詹姆士的话来说,是对事物的"认识"和"熟悉"之间的差别。如果在物质过程和精神过程之间存在着差别的话——看起来不大可能否认存在着这种重要差别——那么,在认知这两种现象的方式上也存在着相应的区别。物体可以完全从外部认知(自然科学在研究物体时就是认为它们是可以被认知的),而精神的和社会的过程只能从内部来认知,除非它们也通过有形的数据来显示自身,通过这些数据我们可以形成自己的看法。因此,洞察力可以被视为社会知识的核心。只有深入现象的内部才可能获得社会知识,用查尔斯·H.库利的话来说,就是通过体验的内省。兴趣、目的、观点、价值、含义和可理解性如同偏见一样都是源自参加活动。

这样,如果说社会科学研究的是具有含义和价值的物体,那么试图理解它们的观察者在这样做时就必须依靠范畴,而这些范畴又依赖于它自己的价值和含义。这一点在盛行多年的不同派别之间的争论中一再被提出。一派是社会科学家中的行为主义者,他们研究社会生活的方法完会像自然科学家研究物质世界;另一派是那些主张通过体验的内省和沿着像马克斯·韦伯这样的作者所指示的路线来理解社会生活的人。

但总的来说,虽然社会知识中的评价因素形式上受到公认,但人们对特定历史和运动中所表达的实际利益和价值的具体分析仍然只给予了相对少的重视,尤其是英美的社会学家。必须说明的是,马克思主义是个例外。虽然它已经把这个问题提到了中心位置,但它却没有对这个问题作过令人满意的系统论述。

正是在这一点上,曼海姆教授的主张标志着迄今在欧洲和美国进行的工作取得的显著的进展。曼海姆教授没有满足于要求人们注意一切思想,包括被称为科学的那一部分思想,都不可避免地反映兴趣这一事实,而且还试图寻觅社会中实际的利益集团同它们所支持的观点和思想方法之间的具体联系。他成功地说明了意识形态(即指导维持现存秩序的活动的那些思想体系)和乌托邦(即往往产生改变现行秩序活动的那些思想体系)不仅使人们的思考偏离了所观察的事物,而且使人们的注意力放到了本来被模糊和忽略的环境方面。他以这种方法从一般的理论阐述中制定了用于富有成果的经验研究的有效手段。

然而,不能因行为富有含义就推断说这一行为一定是有意识的反思和推理的产物。我们的行动促使我们寻求对事物的理解,而寻求对事物的理解可能是有意识地为下一步的行动作准备,但是我们必须认识到,有意识的反思或对环境想象式的复述并不是所有行动必不可少的部分。确实,似乎社会心理学家们普遍认为思想不是自发地产生出来的,行动发生在思想之前,尽管过时的心理学不这样看。理性、意识和良知独特地发生在以冲突为标志的环境中。因此,曼海姆教授赞同越来越多的现代思想家的观点,代替假定的纯粹的理智,是关心理智和思想产生的实际社会条件。

如果正如看上去的那样,我们不仅受发生在我们世界上的事件的制约,而且同时是形成这些事件的工具,那么行动的目的就永远不可能被充分地表述和决定,除非行动已经完成或完全被降到自动的机械状态,不再需要意识和注意。

社会科学中的客观性问题之所以具有尖锐性,一个主要因素是社会领域中的观察者是被观察的对象的一部分,因此在观察的主体方面具有个人利害关系。此外,我们必须考虑到这个事实:社会生活以及因此而产生的社会科学在很大程度上关注的是对行动目的的信仰。当我们提倡某一事情时,我们对于是什么和将发生什么来说不是纯粹的局外人。认为我们的思想完全受存在于我们之外的我们所思考的对象的影响,或认为我们的愿望和担忧与我们所感知的和将要发生的事情没有任何关系,那是幼稚的看法。更加接近真理的看法是承认我们一般称作"利益"的那些基本推动力,同时也是产生我们实际活动的目的和集中我们理智的注意力的力量。虽然在生活的某些领域,尤其是在经济学领域,在较小的程度上也在政治学领域,这些"利益"都作了明确和清楚的表达,但在大多数其他领域,利益却蛰伏于表面之下,并且以惯常的方式把自己掩蔽起来,以至于即使有人向我们指出,我们也不总能认出它们。因此,我们关于一个人所能了解的最重要的事情是他看作当然的事情,关于社会,我们所能了解的最基本的和最重要的事实是那些很少受到争议和一般认为已有定论的事情。

但是,如果我们要在现代世界中寻找一些过去时代的思想家生活在其中的那种宁静和平和的气氛,将是徒劳的。世界不再有共同信仰,我们所说的"利益共同体"也不过是一个修辞手段而已。

由于失去了共同目的和共同利益,我们也失去了共同的准则、思想方式和世界概念。甚至公众舆论也表明是一群“虚幻”的公众。过去人们居住的世界可能更小、更狭窄,但对于共同体所有成员来说,他们所生活的世界比我们已扩大的思想、行动和信仰的世界,显然更稳定、更和谐。

归根到底社会是可能的,因为社会中的个体在头脑中形成了某种关于它的画面。然而,在具有细致的劳动分工、极端异质性和根本利益冲突的现阶段,我们的社会画面开始变得模糊和不协调。因此我们把同样的事物看作是真实的,而且与我们的共同现实感的消失相伴随的是我们丧失了表达和交流各自经验的共同媒体。世界已分裂为无数原子式的个体和群体的碎片。个体经验的整体性的破坏与文化和群体的完整性的瓦解是一致的。当统一的集体的行动基础开始削弱时,社会结构便倾向于解体,并产生了埃米尔·迪尔凯姆所说的社会反常状态,即一种社会空寂或空虚的状态。在这些情况下,自杀、犯罪和混乱现象将会出现,因为个体的存在不再植根于稳定和完整的社会环境之中,生命活动的很大部分失去了意义和含义。

本书有效地证明了知识活动并不能幸免于这些影响。如果说本书有一个实际目的,那么除了积累和整理人们对知识生活的前提、过程和问题的最新看法之外,其目的就是在我们这样一个似乎经常鼓励非理性、而且相互理解的可能性似乎从中消失的年代里,探求理性和共同理解的前景是什么。早期的知识界中似乎有一个共同的参照系,它对知识界的参与者提供了必然的事物的衡量标准,并且给予了他们互相尊重和信任感;当代的知识界不再是一个

统一体,而是呈现为相互敌对的派别和相互冲突的学说的战场。各种学说不仅有自己的一套利益和目的,而且有自己对世界的描述,它们把相同的物体描述为具有十分不同的含义和价值。在这样一个世界里,知识交流和达成一致的可能性被降至零点。由于缺乏共同的感知,人们诉诸于关于相关性和真理的同一标准的可能性大大减少。既然世界在很大程度上是通过词语凝聚在一起的,那么当这些词语对于那些使用它们的人来说已不具有相同的含义时,人们相互误解和无法沟通就是必然的了。

除了人们生来缺乏相互理解的能力外,还存在着另一个获得一致意见的障碍,即持派别观点的人顽固地拒绝考虑或认真地考虑其对手的理论,原因不过是他们属于另一个知识营垒或政治营垒。知识界并没有超脱为个人声誉和权力而进行的斗争,这一情况使得上述令人沮丧的状况更加恶化。它导致了把推销术的骗人把戏引入思想领域,并造成甚至连科学家也无法坚持公正的看法。

3.如果说在这种危险的知识遗产丧失中,我们比在以往历次文化危机中都受到了更大的震惊,那是因为我们已成为更自以为是的期望的受骗者。在我们以前的任何时代都没有这么多人沉湎于科学能为人类带来利益的美妙梦想。由于所假定的坚实的知识基础的瓦解和随之而来的幻想的破灭,一些"精神脆弱的人"便趋向于不切实际地向往恢复以往的时代和一去不返的确定性。面对困惑和迷茫,另一些人通过幽默、玩世不恭或完全否认生活事实,来忽略或防止知识界中的含义不清、冲突和不确定性。

在像我们这样的人类历史时代,全世界的人们都不仅处于躁动不安之中,而且正在对社会存在的基础、他们的真理有效性和规

范的合理性提出质疑,这将变得很清楚,没有利益,也就没有价值;没有一致意见,也就没有客观性。在这种情况下,面对不同的意见,人们很难顽强地坚持自己所相信的真理,而是倾向于怀疑知识生活的可能性。尽管西方世界2000多年来一直受到经过艰苦斗争而换来的知识自由和诚实的培育,但现在人们开始产生疑问:如果今天如此众多的人泰然处之地对待在人类事务中获得的理性和客观性可能被清除的威胁,那么还值得为争取自由和诚实的斗争付出代价吗?一方面广泛贬低思想的价值,另一方面对它进行压制,这是现代文化日薄西山的不祥之兆。这种灾难只有通过最明智、最果断的措施才能避免。

《意识形态与乌托邦》一书本身就是这种混乱不安时期的产物。该书对解决我们所处的危境做出的一个贡献就是分析了导致这种危境的各种力量。这样一本书是否有可能写于其他时期值得怀疑,因为本书所涉及的基本问题,只会出现在一个带有深刻社会动乱和知识动乱特征的社会和年代。本书没有提出摆脱我们所面临的困境的简单方法,而是在阐述主要问题时,使其容易受到攻击,并对我们的知识危机作了前所未有的深入分析。在丧失关于问题的共同概念和缺乏一致认可的真理标准的情况下,曼海姆教授寻求为客观地调查社会生活中有争议的问题建立一个新基础而指明了道路。

直到比较近期,虽然人们认为知识和思考问题是逻辑学和心理学领域的适当研究课题,但却不把它们看作社会科学领域内的问题,因为认为它们不是社会过程。曼海姆教授在书中提出的一些观点是由对思想过程的严谨分析逐渐发展而来,是西方世界科

学遗产的整体组成部分，而该书的一个独特贡献可能是，它明确地认识到思想不仅是逻辑学和社会学的适当课题，而且只有从社会学的角度才能充分地予以理解。这包含了把社会判断的基础追寻到其在社会中受利益约束的特定根源，由此每种观点的特殊性和局限性就会变得很明显。这不是假定通过展示这些不同的观察视角就能自动地使对立的各方接受相互的观点，或是立即导致普遍的和谐。但是澄清这些差别的根源似乎是每一个观察者意识到自己观点的局限性以及其他人的观点至少部分有效的前提。虽然这不一定是将人们的利益暂时搁置，但它至少使人们有可能就争论问题中的事实以及从中得出的有限结论形成足以成事的一致意见。正是以这种暂时的方式，社会科学家们尽管在终极的价值上存在分歧，但如今却能建立起一个论述领域，在其中他们能够从相似的视角来观察事物，而且可以在彼此交流观察结果时带有最少的不明确性。

4.公正地、明晰地提出包含在知识活动和社会存在之间的关系中的问题，本身就是一个重大的成就。但曼海姆教授并没有就此止步，他认识到构成一切人类活动原动力的推动因素同样是人类头脑中推动和扰乱理智的因素。他没有提出一个纯理念的假设，这种假设产生并安置真理，丝毫不受所谓非逻辑因素的污染；他实际上是对产生思想和继续理性生活的具体社会环境进行分析。

本书的前四部分具体论证了这种社会学方法如何卓有成效，并举例说明了这一新学科的方法；第五部分的题目是“知识社会学”，它概述了这一学科的形式基础。这一新学科从历史和逻辑的

角度看,属于被想像为基础社会科学的一般社会学范畴。如要更系统地阐述曼海姆教授所论述的主题,知识社会学就应当以综合的方式、统一的观点和适当的技巧,对以往被粗略和零星涉及的问题进行专门的研究。现在界定这门新学科将被最终划定的精确范围还为时尚早,但已故的马克斯·舍勒和曼海姆教授本人的著作,已经对它本身必须关注的主要问题作了尝试性的论述。

这些问题中首要的和基本的问题是对知识理论本身作社会—心理学的阐明,这种知识理论迄今已以认识论的形式在哲学中占有一席之地。在整个有记载的思想历史上,这一题目始终困扰着历代伟大的思想家。尽管人们为说明经验与反思、事实与思想、信仰与真理之间的关系作了持久不懈的努力,但存在与认知的相互关系依旧是对现代思想家的挑战。不过,这不再仅是职业哲学家所关注的问题。它不仅已成为科学中的一个核心问题,也成为教育和政治中的核心问题。知识社会学渴望为进一步理解这一千古之谜作出贡献。这样一个任务所要求的不只是把已建立的逻辑规则应用于手头的材料,因为人们所接受的逻辑规则本身就受到了质疑,而且与我们其他的知识工具一样,被看作是我们整个社会生活的组成部分和产物。这种研究包含了对知识活动背后的动机的探索和对思考过程本身受社会生活中思考者参与的影响方式和程度的分析。

对知识社会学的兴趣有紧密联系的一个领域,是以发现在某些历史—社会条件下占主导地位的思维方式和方法为目的,重新整理知识史的资料。在这方面,主要的是随着社会结构其他方面的变化和探究知识兴趣及注意力的变化。正是在这一点上,曼海

姆教授对意识形态和乌托邦的区分为研究提供了有前途的指导。

知识社会学在对某一时期或某一特定的社会阶层的思想进行分析时,所关注的不仅是盛行一时的思想和思维方式,还有这种思想产生的整个社会背景。这就必须考虑某些社会集团接受或拒绝某种思想的原因,以及促使某些集团有意识地宣传这些思想并在更广泛范围内传播它们的动机和利益。

此外,知识社会学想要清楚地说明某个社会集团如何在某种理论、学说和知识运动中找到对自身利益和目的的表达。与各种类型的知识相一致的认识和用来发展各种知识的相应的社会资源,对于理解任何社会都是至关重要的。同样重要的是对社会关系发生的变化进行分析,这些变化是由下述因素造成的:像技术知识这样的某些知识分支的进步以及技术知识的运用使得人类日益控制自然和社会成为可能。同样,由于知识社会学关注知识和思想在维持或改变社会秩序方面的作用,它便把相当大的注意力放到了传播思想的机构和手段上,以及询问自由和表达自由的程度上。与此相联系的是,它把注意力集中于现存教育制度的类型以及各种类型的教育制度反映和影响它们在其中运作的社会的方式。在这一点上,最近在有关教育的论著中讨论很多的灌输问题,在知识社会学中获得了一个突出的地位。知识社会学也对报纸、知识普及及宣传的作用给予了适当的关注。充分理解这些现象将有助于形成关于政治和社会活动中思想所起的作用,以及知识作为控制社会现实之工具的价值的更准确的概念。

尽管人们对其主要作用集中于社会的知识活动的那些社会机构已有大量的专门叙述,但却没有对知识生活的社会组织作过充

分的理论论述。因此知识社会学的一个主要责任就在于对知识活动框架内的机构组织进行系统的分析,包括对中小学、大学、研究院、学术团体、博物馆、图书馆、研究所和实验室、基金会以及出版机构等的研究。了解这些机构的支持者和支持方式、举办活动的类型、政策、内部组织和相互关系,以及在整个社会组织中的地位是很重要的。

最后,在其所有方面,知识社会学还关注知识活动的载体——人,即知识分子。在一切社会中 ,都有一些知识分子专门负责积累、保存、重新阐述和传播这一群体的知识遗产。这一群体的构成、社会起源、吸收人员的方法、组织形式、阶级归属、取得的报酬和声望以及他们对其他社会生活领域的参与,构成了知识社会学试图解答的一些更为关键的问题。这些要素在知识社会活动的产品中表达自己的方式,是所有以知识社会学名义进行的研究的中心课题。

在《意识形态与乌托邦》一书中,曼海姆教授不仅概括了一门能对社会生活作出新的和更深刻理解的新学科,而且对当今的一些主要道德问题作了非常必要的阐明。此书的翻译希望能对解决英美国家中具有智慧的人们所面临的问题会有所帮助。

1936 年

Karl Mannheim

IDEOLOGY AND UTOPIA

Translated from the German by

Louis Wirth and Edward Shils

A HARVEST BOOK

Harcourt, Brace & World, Inc. · New York, 1936

根据哈考特－布雷斯世界图书出版公司纽约 1936 版译出

目　　录

第一章　问题的初步探讨

第一节　关于思想的社会学概念

本书探讨人如何实际进行思考的问题。这些探讨的宗旨不在于研究思想如何以逻辑形式在教科书中表现出来，而在于它在社会生活和政治活动中如何作为集体行动的工具实际发挥作用。

哲学家们很久以来所从事的是他们自己的思维，当他们写下有关思维的问题时，他们心目中首先就有了他们自己的历史、哲学的历史，或者诸如数学、物理学之类相当专门领域的知识的历史。这种类型的思维只有在十分特殊的环境中才是可适用的，而通过分析它即可学会的东西并不能直接转移到生活的其他方面。即使这种思维是可以应用的，它也只是涉及到存在的特定范围，而对于想要理解并塑造其世界的活着的人类来说却是不够的。

同时，行动着的人都会对他们所生存的世界或好或坏地提供各种既在经验又在理智方面具有洞察力的方法，这些方法是决不可能用与所谓精确的认识方式相同的精度去加以分析的。然而，当任何人类的活动连续长时期不能服从理智的控制或批判时，它就将趋于变得不可收拾。

因此，如果我们用以达到我们的多数关键的决策以及赖以判断和引导我们的政治的和社会的命运的思维方法，仍然是不可知

的,因而也是不受理智的控制和自我批判的,那么这应该认为是我们时代的一种异常现象。我们只要想想,与早期的社会比较,现代更多的东西有赖于对情境作彻底的正确的思考,就可以明白,这种异常就变得更异乎寻常地严重了。社会知识的重要性随着社会过程中制约干预的必要性日益增长而成比例地增长。然而这种所谓前科学的不精确的思维方式(似乎自相矛盾的是,当逻辑学家和哲学家必须作出实际决策时也要运用这种方式),并不能单纯用逻辑分析的方法去理解。它构成一种复合体,既不能离开组成它的基础的情感和生命的冲动的心理学根源,也不能离开它在其中发生以及寻求解决的情境。

本书的最基本的任务,在于设计出适当的方法来描述和分析这种类型的思想及其变化,阐述那些既与公平对待它的独特性质有关,又与制订从根本上理解它的方法有关的问题。我们需要探求提出的方法就是知识社会学的方法。

知识社会学的基本主题是,只要思维方式的社会起源是模糊不清的,那就一定存在不可能被充分理解的思维方式。唯有个人能够思维,这一点是千真万确的。不存在任何诸如群体头脑的形而上学的实体,它可以超越个人的头脑而思维,或者它的观念个人只能复制。然而由此得出的如下推论依然是虚假的:作为个人动机的一切观念和感情都起源于个人,可以仅仅根据他自己的生活经验给予充分的解释。

正如我们仅仅从观察一个单独的个体,他不用自己的语言而用为他铺路的同辈人或前辈人的语言,我们就试图得出一种语言,这种做法大概是错误的,同样,我们把一种观点的整体性和关于它

的起源仅仅在个人思想上作出解释也是不对的。只有在十分有限的意义上,单个人才从自身中创造出我们归因于他的说话和思维的方式。他使用他的群体的语言;他按他的群体的思维的方式思维。他发现只有一定量的词汇及其意义随他使用。这在很大的程度上不只是决定研究周围环境的手段,而且它们同时也表明了从什么角度,在什么活动背景下,客体迄今为止对于群体或个体才是易于理解和易于接近的。

这里首先必须强调的一点是,对知识社会学的探讨不打算从单个人及其思维出发,然后依照哲学家的方式合乎规则地、直接地进行"思想本身"的高度抽象。更确切地说,知识社会学所探求的是理解具体的社会—历史情况背景下的思想,在此过程中,各自不同的思想只是非常缓慢地出现。因此,一般来说不是思维的人,或甚至进行思维的孤立的个人,而是处于某些群体中发扬了特殊的思想风格的人,这些思想是对标志着他们共同地位的某些典型环境所做的无穷系列的反应。

严格地说,说单个的人进行思维是不正确的。更确切地说,应认为他参与进一步思考其他人在他之前已经思考过的东西,这才是更为正确的。他在继承下来的环境中利用适合这种环境的思想模式发现自我并试图进一步详细阐述这种继承来的反应模式,或用其他的模式取代它们以便更充分地对付在他所处的环境变化中出现的新挑战。因此,每个个人都在双重意义上为社会中正在成长的事实所预先限定:一方面他发现了一个现存的环境,另一方面他发现了在那个环境中已形成的思想模式和行为模式。

标志着知识社会学方法特征的第二个特点是它并不中断从集

体行动的背景产生出来的具体的现存思想方式,因为通过这种方式,我们第一次发现了这个理性意义上的世界。生活在群体中的人们并不仅仅作为分离的个人而在物质的意义上共存。他们并不如此从思辨头脑的抽象层次去面对世界的客体,也不是仅仅作为孤独的生物去这样做。相反,他们处于各种有组织的群体中,彼此的行动既相互支持又相互反对,而当他们这样做的时候他们彼此思索也相互支持和反对。这些人结合在一起形成为群体,并力求同他们所属的群体的特征和立场相一致,致力于改变周围的自然和社会环境,或使之维持一种既定的条件。正是这种改变或维持这一集体活动的方向,对于他们的问题、他们的概念以及他们思维方式的形成产生指导线索。在同他们所参与的集体活动的特定背景保持一致时,人们总是倾向于用不同的眼光看待围绕他们的世界。正如纯粹的逻辑分析使个人的思想和群体的环境分离一样,它也使思想和行动分开了。纯粹的逻辑分析是根据下述默认的假设来进行的:那些总是存在于现实中的思想与群体和行动之间的内在联系既对于"正确"思维是不重要的,又可以毫无困难地使它们与其基础相分开。但事实是人们忽视某种东西决不会停止它的存在。任何一个不能首先全神贯注于对人们实际思维的大量形式作出准确观察的人,也不能先验地断定,这种与社会环境和活动背景分开的做法是不是总是可实现的。当然也不能立即断定,为获得客观的实际知识,这样一种圆满的二分法是否正好完全符合要求。

在某些知识领域,可能正是由于行动的刺激,首先使得行动的主体易于接近世界客体,进而还可能正是这种因素决定着那些进

入思维的现实因素的选择。并非不可理解的是，如果这种意志的因素完全被排除的话(就此而论是可能的)，那么具体的背景就将完全从概念中消失，从而首先使得对问题的理智陈述成为可能的组织原则也会丧失。

但是这决不等于说，那些对群体和行动取向的感情领域似乎在环境中是基本的因素，因而作出理智的、批判的自我控制的各种可能性就没有意义了。或许正是迄今为止被隐蔽的思想对群体存在的依赖以及思想扎根于行动变得可见了，才通过对它们的认识而获得一种新的对先前思想中未受控制因素的控制方法，第一次变得实际可能了。

这把我们引向本书的中心问题。这些讨论应可以使人们看清，专注于这些问题和如何解决这些问题，将可以为社会科学提供某种基础，为回答诸如科学地指导政治生活的可能性问题提供某种基础。当然，像其他领域一样，在社会科学中，真理和谬误的最终判别标准应从对客体的调查研究中发现，知识社会学并不能取而代之。但是关于客体的检验不是孤立的行动；它是在受到价值观、集体无意识和意志冲动的熏陶的背景下进行的。在社会科学中对于集体活动模型的理智的兴趣，不仅提供了一般的研究问题，而且对研究提供了具体假设和使经验条理化的思想模式。唯有当我们在有意识的和明确的观察范围内成功地引出科学的和大众的讨论，并在其中设立通用的各种出发点和接近事实之点时，我们才能期望经过一定的时间控制无意识动机和归根到底使这些思想模式存在的先决条件。社会科学中一种新型的客观性不必通过排除各种估价，而只要通过对它们的批判意识和控制即可达到。

第二节 当代的思想困境

思想的社会基础和活动基础问题在我们这一代产生决不是偶然的。迄今为止已成为我们思想和行动的动机的无意识已逐渐上升到有意识的层次,并因此可能达到控制的水平,也不是偶然的。如果我们不明白是一种特定的社会环境迫使我们反思关于我们的知识的社会基础,我们就会无法认识到它与我们自己的困境有关。知识社会学的基本认识之一,即集体无意识动机变成有意识的过程,并不是在一切时代都可能发生,而是只有在十分特殊的环境中才成为可能。这种环境是可以在社会学的意义上确定的。人们可以相对明确地指出,种种因素正在不可避免地促使愈来愈多的人不仅对外界事物作出反思,而且也对思想本身作出反思,甚至在这里,对真理的反思也不及对下述惊人事实的反思,在不同的观察者眼中,同一个世界可能是不同的。

显然,只有在分歧比一致更明显的时代这种问题才可能成为普遍的。只有在面临大量根本分歧的定义,对关于事物和情境的概念作出直接的和延伸的详细阐述变得不可能时,人们才从对事物的直接观察转向对思维方式的思考,至此我们可以比一般的和形式的分析更明确地指出,正是在那种社会和理性环境中,才可能使人们的注意力从各种事物转向分歧的观点,再由此转向无意识的思想动机必然发生。在下文中,我们希望指出的只是少数在这个方向上起作用的最重要的社会因素。

首先,在社会的稳定性支撑和保证一种世界观的内在统一性

时,思维方式的多样性不可能成为问题。只要一些词的同样含义,思想推演的同样方法从童年时代起就反复灌输给群体中的每一个成员,有分歧的思想过程就不可能在那个社会中存在。甚至思维方式的逐渐改变(在它偶然出现的地方),都不可能让生活在稳定情境中的群体的成员得以理解,只要该思维方式对于新问题的适应速度慢到超出几代人,在这种情况下,一个人及其同代人在其生命期限内就很难意识到正在发生的变化。

但是除历史过程的一般动态之外,在大量的思维方式变得引人注目并作为反思的主题出现之前,还有另一类必须提出的完全不同的因素。首先是社会运动性的加强摧毁了早先的错觉,这种错觉盛行于静态社会,它认为一切都可以变,然而思想却永世不变。此外,两种社会运动形式,横向的和纵向的,以不同的方法揭示了多重性的思想风格。横向运动(从一个位置运动到另一个位置或从一个国家运动到另一个国家,但不改变社会地位)向我们表明,不同的人在用不同的方式思考。然而,一个人只要其民族的和地方群体的传统没有被打破,那么他就仍然受这种传统的习惯思想方式的制约,以至把在其他群体中被理解的思想方式看作是奇异的、错误的、模糊不清的,甚至异己的。人们暂时既不怀疑他自己的思想传统的正确性,也不怀疑在思想总体上的统一性和一致性。

只有当横向运动伴随有强化的纵向运动,亦即在社会地位的上升或下降意义上的阶层之间的迅速变动时,人们对于自己的思维方式的普遍的、永恒的有效性的信念才会动摇。在使人们对他们的关于世界的传统看法产生动摇和怀疑方面,纵向运动是关键

的因素。当然,即使在具有十分轻微的纵向运动的静态社会中,同一社会中的不同的阶层确实也有不同的体验世界的方式。马克斯·韦伯的功绩是他在其宗教社会学中清楚地表明了,同一种宗教如何常常给予农民、手工业者、商人、贵族和知识分子不同的体验。在一个按照封闭的角色等级组织起来的社会中,比较缺乏纵向的运动,这或者有助于各种不同的世界观之间相互孤立,或者,比如如果他们具有共同的宗教的话,那么根据他们不同的生活背景,他们用不同的方式对它作出解释。这说明了下述事实:由于不同角色的不同思维方式的分歧不会集中到同一个头脑中,因此不可能构成问题。从社会学的观点看,当历史的发展达到这样一个阶段,先前孤立的阶层开始相互交流并且开始形成一定的社会循环时,决定性的变化就会发生。当迄今为止一直在独立发展的思维方式和经验形式进入一种相同的意识,这种意识迫使理智去发现关于世界的相互冲突概念的不可相容性时,上述交流便达到了最重要的阶段。[①]

在一个相当稳定的社会中,仅仅较低阶层的思维方式向较高阶层的渗透不会有很大的意义,因为统治集团对思想界可能存在的变化的理解并不会导致他们理智上的动摇。只要一个社会在权威的基础上稳定下来,只要社会声望仅仅与较高阶层的成就相一致,那么这个阶级就不会有什么理由去怀疑其自身的社会存在及其成就的价值。除非下层阶级的社会地位有了相当大的提高,在

① 马克斯·韦伯:《经济与社会》,第 1 卷,第 4 章,第 7 节。《宗教社会学:等级、阶级和宗教》(图宾根,1925),第 267—296 页。

我们取得普遍的民主化之前，其地位的上升尚不允许他们的思维获得社会的重要性[①]。这种民主化过程使以前没有社会合法性的下层阶级的思维方式有可能获得合法性和声望。当民主化阶段已经达到之时，下层阶级的思维技巧和观念将首次在同等合法的水平上面对统治阶层的观念。而且此时这些观念和思维方式也能够首次迫使个人在它们的范围内思考对他的世界客体提出根本的质疑。正是由于这一思维方式之间的碰撞（每一种思想都同样要求代表的合法性），于是在思想史上首次有可能出现如此重大而又如此带根本性的问题，即关心同一世界的相同的人类思想过程，何以会产生歧异的世界概念。从这一点再走一步就可以提出这样的问题：在此所涉及的思想过程，难道不可能完全是不相同的吗？当人们考察了一切可能的人类思想时，难道不可能发现会有大量可供选择的思路可循吗？

难道不是社会地位上升的这个过程在雅典人的民主中唤起了西方思想史上第一次怀疑主义的伟大浪潮吗？难道古希腊启蒙时代的诡辩派不是一种怀疑态度的表达吗？这种怀疑态度本质上产生于下述事实：在他们关于每一客体的思考中，有两种解释模式相互冲突。一方面是已经注定要衰落的统治贵族思维方式的神话；另一方面是城市手工业者较低阶层的更具分析性的思想习惯，他们正处于上升的过程。由于这两种解释世界的方式都集中于诡辩家的思想中，由于对于每一种道德决定来说都至少有两种标准，对

① 因此，例如在我们自己的时代，正如后面将会看到的，如果从社会学的角度看，实用主义使一种思维技巧和一种认识论合理化，它把日常经验的判断尺度抬高到“学术”讨论的水平。

于每一种宇宙的和社会的事件也至少有两种解释,他们对于人类思想的价值会有怀疑的观念,也就不奇怪了。因此,因为他们的认识论成就中含有怀疑论,就用教导者的态度去责难他们是没有意义的。他们只不过有勇气表达,每一个真正具有时代特征的人感到了什么,亦即先前毫不含糊的规范和解释都已经被粉碎,满意的解决办法只能在对矛盾提出彻底的疑问和进行透彻的思考中获得。这种普遍的不确定性决不是世界注定要普遍衰败的征兆,而是良好过程的开端,它标志着一场将导向复兴的危机。

此外,难道苏格拉底有勇气下降到这种怀疑主义的深渊不正是他的伟大美德么?他最初不也曾是一个诡辩家,采用了提出疑问然后进一步提出疑问的技巧,并使它成为自己的技巧吗?难道他不是利用甚至比诡辩派还要激进的质询克服了危机,达到了一个理智的支撑点,并表明它至少是那个时代的精神,且显示出本身是一个可靠的基础吗?因此,规范的世界和存在的世界开始在他的调查中占据了中心的位置,观察到这一点是令人感兴趣的。至少他强烈地关心个人怎样用不同的方式去思考和判断同样的事实,其程度至少不亚于他关心事实本身。甚至在思想史的这个阶段,变得明显的事实是,在各个时期关于思维的问题不能靠对于客体的偏见来解决,而只能通过发现为什么关于客体的观点实际上并不相同来解决。

除了说明占主导地位的思维方式中早期的统一性和后来的多重性的那些社会因素之外,还应该提到另一个重要因素。在每一个社会中都会有一些社会群体,其任务在于为其社会提供一种对世界的解释。我们称它们为“知识界”。一个社会愈是处于静态,

这个阶层将愈可能在社会中获得明确的身份或社会等级地位，因此，巫术师、婆罗门、中世纪的教士都被看作知识阶层，它们之中的每一个阶层都在其社会中享有塑造该社会的世界观的垄断性控制权，而且享有对于重建其他阶层朴素形式的世界观或调解其差异的控制权。在此意义上，布道、忏悔、训诫是一些手段，通过这些手段，在较不复杂的社会发展层次上不同的世界观念得到调和。

知识分子阶层组织成为一个社会等级，并垄断了讲道、教育以及对世界的解释，它受到两种社会因素的力量的限制。它愈是使自己成为一个完全组织起来的集体性（如教会）的解释者，它的思维就愈趋向于"经院主义"。它必然会给先前只对一个宗派有效的思想模式加上一种教条的约束力量，并以此鼓励这种思想模式中隐含的本体论和认识论。它向外界呈现一条统一战线的必要性迫使它进行这种转变。同样的结果也会由于下述可能性而发生：社会结构中权力的集中将如此显著，以致可能比以往更成功地把思想和经验的统一性强加于至少是自己的社会等级的成员。

这种垄断型思想的第二个特征是它距离日常生活的公开冲突相对遥远；因此在这种意义上它也是"经院的"，即学术性的和毫无生活气息的。这种类型的思想最初不是从同有关生活的具体问题的斗争中产生的，也不是从检验和谬误中，或者从把握自然和社会所取得的经验中产生的，而是产生于它自身对系统化的需要。这种系统化总是把宗教和生活的其他领域的起源归于既定的传统和理智上不被控制的前提。在这些讨论中出现的对抗所包含的各种经验模式的冲突，不如在同一社会结构中各种权力地位的冲突那么多，因为这些权力地位那时参加了对教条化的传统"真理"的种

种不同的可能解释。这些不同的群体以一些前提的教条内容作为出发点,然后它们的思考寻求用不同的方式去加以证明,但如果用事实证据作为判别标准来判断的话,这些前提的教条内容大多数原来纯属偶然。就它取决于哪一个教派偶然成功地与历史一政治命运相一致,成功地使其自己理智的和经验的传统成为教会全体教士特权等级的传统而言,它完全是任意的。

从社会学的观点看,与中世纪的情况对照,现时代决定性的事实是,由教士特权等级把持的对于世界的牧师式的解释的垄断权已经被打破,取代一个严密地彻底地组织起来的知识分子阶层的是一个已经兴起的自由的知识界。它的主要特征是,它正越来越多地从不断变化的社会阶层和生活条件中补充人员,它的思想模式不再受一个类似等级组织的管理的支配。由于不存在他们自己的社会组织,知识分子允许表达各自的思维方式和经验方式,以在其他阶层的更广阔的世界中获得公开的彼此竞争。当人们进一步考虑到,随着现存的等级类型的垄断特权的废弃,自由竞争将开始支配知识生产的方式时,人们就会理解,为什么他们在竞争中达到这种程度时,知识分子可以以未曾有过的更明显的方式采用在社会中可以得到的种类繁多的思维方式和经验方式,并在它们之间挑起争论。他们这样做是因为他们不得不为了取得公众的支持而竞争,这种公众不同于教士的公众,没有知识分子自己的努力,他们不再是易于受其影响的。这种争取得到各种公众群体的支持的竞争之所以受到强调,是因为每一种独特的经验的和思维的方式都得到越来越多的公开表达和效力。

在这一过程中,那种只存在一种思维方式的知识分子的错觉

消失了。知识分子不再像以前那样是一个特权阶级或等级的成员了,这些成员思想的经院方式对于他来说代表了用这种方式思考的思想。在这一相对简单的过程中,人们寻求对下述事实的解释:直到教士对于知识的垄断崩溃之后,现时代对思想的根本质疑才真正开始。曾经被人为地维持的几乎毫无异议地被人们接受的世界观崩溃之日,正是它的制造者的社会垄断地位瓦解之时。随着知识分子从教会的严格组织中解放出来,其他的解释世界的方式日益获得承认。

教会对知识垄断的崩溃迅速带来了空前丰富的知识的繁荣。但是同时我们还必须看到下述事实:自古代以来就一直坚持的对思想的统一性和永恒性的信仰再一次动摇了,这归因于统一的教会组织的瓦解。今日深刻的不安的起源可以追溯到现代,即使在最近时期还有一种性质十分不同的附加原因进入到这一过程。从现代人的这种第一次深刻不安的高潮中,出现了全新的思想方式和研究方式,有认识论的、心理学的和社会学的,如果没有它们,我们今天甚至不可能阐述我们的问题。为此原因,我们试图在下一节,至少在主要的线索上指出,我们现在可用的许多探讨和研究形式是如何从这一单一的社会环境中产生出来的[①]。

① 论垄断思想的性质,参阅卡·曼海姆《精神领域中竞争的意义》,在苏黎世召开的第六届德国社会学学会会议上所作的报告。见《德国社会学界杂志》,第6卷,(图宾根,1929)。

第三节 现代认识论、心理学和社会学观点的起源

认识论是统一世界观崩溃之后的第一个有意义的哲学产物，随之宣告了现时代的到来。在这种情况下，像古代一样，对于不安定的最初的反映，来自下述事实：透视思想基础的那些思想家，不仅发现了大量的世界观，而且发现了大量本体论的次序。认识论寻求消除这种不安，其出发点不是来自关于存在的教条训诫理论，也不是来自由某种更高级的知识证实的世界秩序，而是来自有见识的主体的分析。

一切认识论的推测不是偏向客体一极，就是偏向主体一极。① 它或者从客体世界出发，以这种或那种方式教条地把客体假定为为一切人所熟悉，并以此为基础来解释主体在这一世界秩序中的位置，由此推论他的认识能力；或者从主体出发，把它看作是直接的、毋庸置疑的数据，寻求从主体引出有效知识的可能性。在客观的世界观或多或少保持稳固的时期，在成功地显示出一种可以被明白无误地察觉的世界秩序的时代，存在着一种把有知识的人类主体及其智力能力放在客观因素基础上的趋向。因此，在不仅相信存在一个明确的世界秩序，而且还认为它知道“存在的价值”应归于万物等级中的每一个客体的中世纪，流行着一种关于人类能

① 参见卡·曼海姆《认识论的结构分析》，载《康德研究之补编》，第57期（柏林，1922）。

力和思想的价值的解释，这种解释是以客体的世界为基础的。但是在我们所描述的崩溃发生之后，曾受到教会统治保障的关于客体世界秩序的概念便成了问题，除了转向之外别无选择，并走上相反的道路，以主体为出发点决定人类认知行动的性质和价值，试图以此在有见识的主体之中为客观存在寻找一块锚地。

虽然这种趋势的先兆在中世纪的思想中就已经可能被发现，但它最初却是在法国和德国的理性主义哲学潮流中充分地表现出来，一方面是从笛卡儿经由莱布尼兹到康德，另一方面是霍布斯、洛克、贝克莱和休谟的具有更多心理学取向的认识论。这首先是笛卡儿的智力试验的含义，示范性斗争的含义，在这场斗争中，他试图针对所有处于正常情况的传统理论，以期最终达到不再怀疑的“我思故我在”。这是唯一的支撑点，由此他可以重新着手奠定一种世界观的基础。

所有这些尝试都含有或多或少明显的考虑：主体比客体对于我们来说更直接地易于理解，客体由于受到种种不同的解释而变得过于模糊不清。为此原因，只要有可能，我们都必须以经验为根据在主体之中重建思想之源，因为主体是我们更易于把握的。由于单纯偏爱经验观察和逐渐成为最重要的遗传标准，破坏权力主义原则的意志在操作中被揭示出来。这代表了反对教会作为宇宙的官方解释者的一种离心倾向。只有那种东西才是有效的：我能在我自己的感觉中加以控制，在我自己的经验活动中得到进一步证实，或者我自己能够生产，或者至少在观念上把它当作可生产的东西来构想。

因此，取代传统的、基督教会所维护的创世说的，是世界形成

的观念，它的各个组成部分都服从理智的控制。这种认为从认识活动中可以产生出世界观念的概念模式导致了认识论问题的解决。人们期望通过对认识特征的起源的洞察，可以认识到关于主体对于认识活动的作用和意义以及人类一般知识的真理价值的一些概念。

的确可以评价说，在没有任何更好的方法时，这种通过主体的迂回方法是一个替代方法和权宜之计。问题的完全解决恐怕只有凭超人和永远正确的头脑对我们的思想价值提出判断。但是恰恰是这种方法在过去失败了，因为在对早期理论的批判中人们走得愈远，下述情况就变得愈清楚，那些提出最绝对声明的哲学最容易陷入易于察觉的自我欺骗。因此，这种方法同时证明其本身在对世界的自然取向方面和自然科学方面是最适宜的方法，即经验主义的方法，结果为人们所喜爱。

在发展过程中，当哲学的和历史的科学被详细阐述时，就有可能对吸收了历史上不断演进的关于世界概念的思想进行分析，也有可能对按照遗传过程来理解哲学的和宗教的世界观的财富进行分析，因为正是通过这个过程，它们才得以产生。这样，思想终于在十分不同的历史发展水平上和完全不同的历史境况中受到检验。愈来愈明显的是，当人们运用动物心理学、儿童心理学、语言心理学、原始人心理学以及智能历史心理学时，会比人们在着手运用它们以对某个出类拔萃的主体的成就进行纯粹的推测分析时，可以得出更多的关于主体结构影响其世界观的方式的看法。

用这种方法求助于主体的认识论，使这方面心理学的出现成为可能。心理学变得前所未有地精确，包括了关于思维的心理学，

如上面已指出的,心理学分裂成了大量专门的领域。然而,这种经验主义的心理学愈是变得精确,这种经验主义观察的视角愈是得到更高的评价,下述事实就愈是明显:要获得一种新的关于世界的概念,主体决不像以前假定的那样,是安全的出发点。确实,在一定的意义上说,内在的经验比外在的经验被更直接地给予,经验的内在联系也能够被更切实地理解,假如除了其他原因之外,人们还能够对产生某些行为的动机有同情的理解的话。然而,明显的是,人们无法完全避免涉及某种本体论的危险。精神,由于具有其全部可以内在地直接地察觉的"经验",也是现实的一个部分。它所获得的关于这些经验的知识含有一种现实的理论,一种本体论。然而正是由于这样一种本体论在关于外部世界方面变得更加模糊不清,它在关于精神现实方面也变得同样模糊不清。

那种把中世纪同现代联系起来、从教徒的自省取得其内容的心理学,确实依旧带着一些内容丰富的概念在起作用,这些内容显示了宗教的精神本体论的持久影响。我们现在根据这种联系把心理学看作是从善恶选择的内心斗争中产生出来的,这种选择那时被设想为发生在主体身上。这样的心理学是在良心的冲突中,在诸如帕斯卡尔[①]、蒙太涅[②]一直到克尔凯郭尔这样一些人的怀疑态度中发展起来的。在这里我们依然可以发现某些具有本体论倾向的含义丰富的概念,如绝望、罪孽、灵魂拯救、孤独等等,这些概念从经验中引申出某种丰富内容,因为每一种经验都有其具体的内

① 帕斯卡尔(1623—1662),法国科学家和思想家。——译者

② 蒙太涅(1533—1592),法国16世纪著名作家。——译者

容,它从一开始就被引向宗教的目标。然而,随着时间的推移,这些经验也变得内容更贫乏、单薄和刻板,如同在外部世界中它们最初的参照系和它们的宗教本体论变得衰弱一样。如果社会中的不同群体不再在上帝、生命和人的意义上有统一的意见,这个社会同样也不能一致地确定在提到罪孽、绝望、灵魂拯救或孤独时,应当怎样理解。按照这些路线求助于主体不可能提供任何真正的帮助。只有那种沉没于自我,同时又不破坏个人含义的全部要素和价值观的全部要素的人,才有可能找到对于有关含义问题的解答。然而同时,由于这种根本的形式化,科学精神的内省采取了新的形式。这种精神的内省在根本上含有成为感受和彻底思考外部世界客体的特征的同样过程。这种在质量上具有丰富内容(如对于罪孽、绝望、孤独、基督的爱等)的含义给予了的解释,被形式化了的实体,诸如焦虑感、内心冲突的感觉、孤独的体验、"里比多"等等所取代。后面这些概念试图把从力学中引申出来的解释框架应用到人的内心的体验。这里的宗旨并不是尽可能精确地理解经验的内在内容的丰富性,就像这些经验在为获得有意义的目标而单个地和共同地进行的活动中共存一样。而是企图排除经验内容中一切有区别性的成分,以便如果可能的话,使精神事件的概念接近力学的简单框架(位置、运动、原因、效果)。问题不是一个人如何根据他自己的理想和规范来理解自己,以及如何以这样的规范为背景给予他的行为和自我克制以意义,而是某种外部的情境如何以某种可断定的或然性程度机械地引起内在反应。外部因果性范畴愈来愈多地被使用,利用形式上简化的两种事件有规则地连续发生的概念进行操作,比如在下面关系排列中所说明的:"当某种异常

现象发生时，恐惧便产生了”，其中有意忽视了各种恐惧都因其内容（面对不确定性的恐惧与面对动物的恐惧）而变得完全不同，同时异常现象也依照常规现象内容的不同而发生根本的变化。但是它恰恰是我们所探寻的对这些性质上有区别的现象的共同特征的形式所作的抽象。

此外还使用功能范畴，它的意义是根据在整个心理机制的形式活动中所起作用的观点来解释单个的现象。例如，精神冲突基本上解释为精神领域两种不相容的矛盾倾向的产物，它们表达了主体的失调。它们的功能是迫使主体重新组织其适应过程和达到新的均衡状态。

参考富于成果的科学发展便可得知，否定这类简化程序的认识价值可能是反动的，因为这些程序是易于操作的，而且可以概率很高地适用于大量现象。这些借助于原因和功能而起作用的形式化科学的丰富成果，远未耗尽潜力，因而妨碍它们的发展是有害的。尝试一条有效的研究路线是一回事，把它看作是对待客体的唯一的科学途径则是另一回事。就后者是争论之点而言，今天已经清楚的是，仅仅进行形式的探讨不可能彻底研究关于世界，特别是关于人类精神生活的知识。

这种程序中含义的相互关联（为了科学简化的目的）用启发的方式被排除在考虑之外，以便可以达到形式的和易于定义的实体，但这些内在关联却不能通过用揭示相关性和功能来使形式化进一步完善而重新获得。为了使经验的形式序列有精确的可观察性，可能确实有必要摒除经验和价值观的具体内容。然而它却可能形成一种科学拜物教，即相信这样一种有条理的提炼，可以实际上取

代经验原有的丰富性。认为对一种现象的单个方面作科学的推论和抽象的强调,能够丰富原始的生活经验,其唯一的理由是,人们一直是用这种形式来思考它的,这种看法甚至更加荒谬。

虽然我们可能对发生冲突的条件有很多了解,可是我们却仍然可能对于活着的人类中的内在情况一无所知,对于他们的价值观是怎样和何时受到破坏,他们是怎样和何时迷失方向,并重新努力寻找自身,也一无所知。正如关于因果和功能的最精确的理论回答不了诸如我实际是谁,我实际上是做什么的,或作为一个人意味着什么等问题一样,从这种理论中也不可能得到建立在某种评价决定之上的对于人们自身和世界的解释,这种解释甚至需要了解最简单的行为。

机械主义和功能主义的理论作为心理学研究中的一个潮流获得了高度评价。然而当它被放入生活经验的整个背景之中时,它却失败了,因为关于行为的有意义的目标它什么也说不出,因此它也不可能解释与此有关的行为的因素。只有当目标或价值从另一个来源被给定和仅仅去探讨"手段"时,机械论的思维方式才会是适用的。然而,生活中思想的最重要的作用是在于当必须作出决策时为行为提供指导。每一个真正的决策(如一个人对其他人作出评价或考虑社会应当如何组织)都含有关于善和恶的判断,或关于生命和理智的意义的判断。

在这一点上我们遇到了悖论,因为运用一般力学和功能理论来这样推论形式化的因素,其初衷原是指望它更容易帮助人们在行动中达到他们的目标。人们用机械的功能的方法考察物质世界和精神世界,以便通过比较分析达到其终极的构成要素,然后再按

照行动的目标来重新组合它们。当分析程序最初被使用时，由行动所规定的目的或目标就已经存在了(常常由早期被严格理解的世界的片断所组成)。人们努力了解世界，为的是能按照这种最终的目标来塑造它；分析社会是为了达到一种更公平的，或更使上帝满意的社会生活方式；人们关注人的灵魂是为了控制被拯救的途径。但是人们在分析中前进得愈远，他们的目标就愈是从他们的视野中消失，以致今天的研究者可以用尼采的话说，“我已忘却我何以会有当初”。如果今天有人询问关于分析的目标，那么回答将既不是关于自然，也不是关于灵魂或社会，否则，我们就在形式上把一种纯粹技术的、心理的、或社会的最优条件假定为，例如最“无摩擦地运作”。[①] 这种目标在下述情形下似乎只是唯一的，例如，一个人撇开他所有的复杂观察和假设，询问心理分析专家，他治疗病人的目的是什么。在大多数情况下，除了适用的最适条件的观念外，他别无其他任何回答。然而至于这种最适条件是什么，仅仅根据他的科学他还不能作出解答，因为每一个最终有意义的目的都从一开始就从它那里消失了。

为此，这一问题的另一面也被揭示出来。由于没有估价的观念，没有最低限度的有意义的目标，我们无论在社会领域或心理领域都不可能有所作为。我们这样说是指，即使一个人采用了纯粹

① 这可能说明更深刻的关于制约的真理：议会国家的军事首脑不应当从行政人员的各等级中选择，而应从政治领袖中选择。像所有专家和能手一样，行政官僚往往看不到他的行动和最终目标的背景。这里假定，那些体现了公众生活中自由形成的集体意愿整合的人，即政治领袖能够比在政策问题上一直蓄意保持中立的行政专家更有机地把那些可以得到的手段结合在一起。这些手段对于讨论中的行动是必要的。参看后面有关官僚思维的社会学部分。

因果的和功能的观点,他以后也只能发现他赖以出发的本体论中存在的最初隐蔽的意义是什么。这种本体论防范着把经验分化成为孤立的观察,例如同行动立场分化开来。借助于现代格式塔理论来表达,我们的本体论所给予我们的含义被用于整合行为单位,并用于使我们能够在某种结构的关联中看到个别的观察因素;不然这些因素便会倾向于保持谨慎。

即使巫术宗教的世界观念所传达的一切含义也一直都是"虚假的",但若从纯粹的功能观点来看,它仍然使内在精神的现实片断和客观外在经验的现实片断相连贯,并使它们同某种行为的复合体相关联。我们从未如此清楚地看到,无论我们的含义来自何处,也无论它们是真实的或虚假的,它们都具有一定心理的、逻辑的、社会的功能,即把那些希望做一些共同事情的人的注意力固定在某个"关于情势的定义"上。如果对于群体的成员来说,情势都是用同样的方式定义的,那么情势就这样被设立起来了。假若一个群体称另一个群体为异端,并且依此来同它们进行斗争,那么这个定义既可能是真实的,也可能是虚假的,但是,只有通过这一定义,这种斗争才成为一种社会情势。一个群体只为实现法西斯主义或共产主义社会而斗争,这一点可能是真的,也可能是假的,然而只有依靠这种给予含义、估价定义的手段,一些事件才造成一种情势,在这种情势下,活动和反活动是可以区分的,事件的总体也被连接成为一个过程。在事后把抽空了有含义的内容的因素并列起来并不能证明行为的一致性。从心理学理论中广泛排除有含义的因素的结果,就变得越来越明显:在心理学中,更不必说在内心生活史上,不能离开有含义的背景来理解精神状况。

此外，从纯粹功能主义观点来看，我们的含义无论是真是假，全都扮演了一种必不可少的角色，即它使一些事件对于一个群体来说成为社会化的事件。我们属于一个群体并不仅仅因为我们生于其中，不仅仅因为我们承认属于它，最后也不因为我们把我们的忠诚和依附给予了它，而主要是因为我们用世界以及世界上的某些事物的存在方式来看待它们（即根据讨论中的群体的含义）。在每一个观念中，在每一个具体的含义中都含有某一群体的经验结晶。当一个人说到"王国"时，他是在它对于某一群体所具有的含义上来使用它。对另一个群体来说，王国不过是一个组织，就好像是与邮政系统有关的一个行政组织。这个群体并不参加把前面的含义看作是理所当然的那个群体的集体行动。但是在每一个概念中，不仅固定着与某种明确的群体及其活动有关的个人，而且我们取得含义和解释的每一种来源也作为一种稳定因素影响体验和了解客体的可能性。这些客体与指导我们的主要的行动目标有关。

外部客体的世界与心理体验的世界看来都是处于连续流动之中。对于这种状况动词是比名词更恰当的表达。我们给流动中的事物命名，不可避免地含有某种朝着集体行动的路线方向的稳定性。我们的含义的产生使事物的一个方面变得突出和稳定，这个方面与行动有关，并且为了集体行动掩盖了构成一切事物基础的永恒的流动过程。它排除了趋向不同方向的数据的其他构造方法。每一种概念都代表了一种反对其他可能的含义来源的禁忌——为了行动的缘故简化和统一生活的多样性。

并非不可能的是，在我们时代关于事物的形式化和功能化的观点之所以成为可能，只是因为在教会的知识垄断崩溃之后，先前

占统治地位的禁忌已经失去了其力量。这些禁忌使人们不受含义的其他可能来源的干扰。在这种形势下,各个对抗的群体逐渐有了机会公开地向世界揭示那些与它们对世界的独特见解相一致的矛盾的含义。对一个人来说是国王的人对于另一个人来说却可能是暴君。然而我们已经指出,与一个既定客体有关的含义所从中产生的许多相互冲突的来源,在同一个社会中最终要导致所有含义系统的解体。在这样一个对含义的任何具体系统都存在内部分歧的社会中,仅仅可能就形式化的客体要素建立起共识(例如君主的定义指出:"君主是在一个国家内大多数人的心目中合法地具有行使绝对权力的权利的人")。在这种以及类似的定义中,当对各种实体和估价不再存在共识时,它们就按照功能被给予重新解释。

在回到我们的以主体为出发点的现代心理学的起源的讨论上时,现在清楚的是,曾经通过求助于主体和集中于主体获得解决的最初困难,并不因此而消除。的确,通过新的经验方法发现了许多新的东西。它们使我们能够洞察许多文化现象的心理起源,但是所提出的解答却使我们的注意力从关于在现实秩序中精神存在的根本问题上偏离开来。特别是由于心理现象的功能化和机械化,精神以及人的统一性丧失了。没有心理的心理学是不可能取代本体论的。这样的心理学本身产生于下述事实:人们试图在一个范畴框架中思维,而这个范畴框架力求否定一切估价,否定共同含义的一切痕迹或总体构造的一切痕迹。然而作为一种研究假说而可能对一门专门学科有价值的东西,却可能对于人类的行动来说是致命的。在实际生活中只要教师和政治领袖求助于科学的心理学作为指导,那么由于依赖于它而产生的不确定性就常常会变得很

明显。在这样一种场合他所获得的印象会是,心理学存在于另一个世界,而且为生活在某个社会、而不是我们自己社会的公民记录下了它所作的观察。由于劳动非常不同的分工而倾向于漫无方向的现代人类经验的这种形式,在某种毫无根基的心理学中找到了它的对应物,采用这种心理学的范畴甚至不能思考最简单的生活过程并得出结论。这种心理学实际上不能训练出处理精神问题的能力,这一点说明了它为什么没有为生存着的人类提供日常生活的立足点。

因此现代心理学的特征具有两种根本不同的倾向。两种倾向之所以成为可能,是因为西方世界中曾给予人们单一的一套含义的中世纪世界处于瓦解过程之中。第一种倾向是看到每一种含义的背后原因,并且按照它起源于主体来理解它(发生的观点)。第二种倾向是企图以被形式化的和抽去含义的心理体验为要素,构造一种机械的科学(心理力学)。这里很显然,机械论的思维模式并不像最初所假定的只限于机械的客体世界。一般说来,机械论思维模式主要表达了一种首先是对客体的近似。在这里,目的并不在于准确地理解物质的特性和独特的星座,而在于在形式上被简化的要素之中确定最明显的规律性和获得秩序的原则。我们已经详细地描述了上面提到的后一种方法,并看到,尽管机械论的方法取得了我们从中受益匪浅的具体成就,但是从生活取向和行为的观点来看,它也大大加剧了现代人普遍的不安全。活动着的人必须知道他是谁,而心理生活的本体论在行动中完成了一定的功能。机械心理学及其在生活中的并行物——社会向全面的机械化推进,在一定程度上否定了这些本体论的价值,它们在同等的程度

上也摧毁了人类日常生活中自我取向方面的重要因素。

现在我们应当转向发生方法的探讨。这里我们首先应当指出，与心理学研究联系密切的发生观点为在上述意义上更深刻地理解人类生活作出了多方面的贡献。经典逻辑学和哲学教条的阐释者习惯于认为观念的发生与其有效性或含义没有任何关系。他们总是举出陈腐的例子，大意是说，我们关于毕达哥拉斯的生活和他的内心冲突等方面的知识对于理解毕达哥拉斯的命题几乎没有什么价值。然而，我不相信这种观点可以说明一切知识成就。我相信，从严格的翻译观点看，当我们试图把圣经上这个句子“最后的将是优先”，理解为被压迫阶层反抗的心理的表白，我们将受到无限的启迪。我相信，如果我们像尼采和其他的人以各种方式所指出的，考虑并意识到在道德判断形成中不满的含义，我们将对此有更好的理解。例如，在这种情况下，对于基督教徒，人们就可能说，正是这种不满给予这个下层阶级以勇气，他们至少从心理上使自己摆脱不公正的价值系统的统治，并在同它的对抗中建立他们自己的价值系统。在这里我们并不打算提出这样的问题：是否借助于对待不满的价值产生功能的心理一发生分析，我们就能决定基督徒或者罗马统治阶级是否是站在正义一边。无论如何，通过这一分析，我们被引导到对上述格言含义的更深刻的理解。了解下述情况对于理解这一点并非无关：这句话不是由一般人说的，也不是对一般人说的，它是对那些像基督徒一样在某种意义上受压迫的人们发出的真正呼吁，这些人同时也处于不满的冲动之下，他们希望摆脱普遍盛行的不公正。心理发生即导向含义的动机与含义本身之间的相互联系，在刚刚引述的情况下，是不同于毕达哥拉

斯命题中存在的那些关联的。逻辑学家可能在某些场合下提出的被特别编造的例子，使得人们难以认识一种含义与另一种含义之间的最深层次的差别，它们也可能导致使有关关联变得模糊的一般化。

因此，心理发生的方法可以在很多情况下有助于更深刻地理解含义。在那些情况下，我们关心的不是最抽象的和形式的事物的内在关联而是含义，这种含义的促动因素可以在怀有同情心的情况下被体验，或者和意味深长的行为的复合体一起被体验，它可以根据动机的结构和经验的背景来理解。这样一来，例如如果我知道一个人还是一个孩子时是什么样，他经历过什么严重的冲突，这些冲突是在什么情况下发生的，以及他如何解决它们，那我将会比我仅具有少量关于他的外部生活历史的干巴巴的细节更多地了解他。我将知道他的新奇的事件[①] 产生的背景，而且他的经验的每一个细节都将根据这一背景来作解释。心理学的最大的成就，在于它摧毁了先前把规范和文化价值当作物质的东西来对待的机械论概念。由于面对宗教的神圣的圣经经文，发生方法已取代对某种规范的形式上默许的服从，并且伴随着对规范和文化价值最初兴起过程的生动赞赏，人们在这一过程中必须不断地保持规范和文化价值的联系，以便给予它们新的解释和理解。由此表明，心理现象的生活即是现象本身。历史和生活的含义被包含在它们的形成过程中和它们的流动中。浪漫主义作家和黑格尔最早只是偶

① 应当注意到，发生观点如何不同于力学的方法，强调内在的相互依赖性，后者关心经验要素的原子化。

然论及这些见解,但此后它们就一再被重新发现。

然而,当心理发生概念逐步发展并渗透到文化科学之中(如宗教史、文学史、艺术史等)时,从一开始就存在着对它的双重的局限;这种局限预示着它总有一天成为对这种探讨价值的明确的限制。

心理发生方法的最基本的局限可从如下重要的观点中发现:每一种含义都按照其产生及形成其背景的生活经验最初来龙去脉来理解。但是这种意见中含有有害的抑制,即这一方法只能在应用于个人时被发现。在大多数情况下,含义的发生一直是在个人经验的来龙去脉中,而不是在集体经验的来龙去脉中寻找。这样,比如如果某人在他人面前持有某种观念(让我们以前面提到过的改变道德价值的等级排列的情况为例,如下述格言所表达的:"最后的将优先"),并希望用发生的观点来解释它,那么此人将把注意力集中在作者的个人传记上,并试图完全根据作者个人历史中的特殊事件和动力来理解这种观念。现在很清楚,利用这种方法可以做许多事情,因为正如成为我的真正动机的经验在我本身生活历史中有其本源和轨迹一样,作家的生活历史是他经验的轨迹。但是也很清楚,虽然回顾个人早期的历史对于用发生的方法解释十分特殊的个人行为模式可能是足够的(例如,可以根据早期儿童时代的经验用心理分析来解释后来性格发展的征兆),然而对于一种具有重要社会意义的行为模式,比如对于改变所有方面社会生活整个系统的价值重新评价,偏重于纯粹的个人生活史及对它的分析是不够的。如同上述格言所指出的,这种重新评价根本上在一个群体环境中具有其根源,因为在这种集体环境中,成千上万的

人都各自以自己的方式参与推翻现存的社会。这些人中的每一个人都在以新的方式在对他产生冲击的整个生活环境的复合体中活动的意义上，准备和实行这种重新评价。如果这种发生的解释方法足够深刻，就不能最终把它自己限于个人生活的历史，而必须把很多部分结合在一起，以使它最终涉及个人生活史的相互依赖的和范围更广泛的集体环境。因为个人的生活历史在社会动荡中只是具有共同主题的、一系列相互缠结的生活历史中的一个组成部分，所以个别人的特殊的新动机是动机形成复合体的一个部分，许多人以各种各样的方式参与复合体的行动。把发生于个人的含义同发生于群体生活背景的含义并列起来，这是社会学观点的长处。

上面谈到的两种研究文化现象的方法——认识论的方法和心理学的方法，都共同地企图从发生在主体上的现象来解释含义。在这种情况下重要的不在于它们是否考虑具体的个人或一般化的理智之类，而在于在这两种情况下个人的理智都被理解为和群体分离开了。因此，它们在认识论和心理学的基本问题中不知不觉地引进了错误的假说，而社会学研究一直不得不纠正这些问题。关于后者最重要的是，它终止了把个人从他在其中思考和经验的群体分离开来的虚构。

这种关于孤立的和自足的个人构成基础的虚构，在各种各样情况下成了个人主义认识论和发生心理学的基础。认识论与这一孤立的和自足的个人一起起作用，仿佛一个人从最初就在本质上具备了人类的全部特征能力，包括纯粹知识的能力，而且还仿佛他只通过与外部世界并存就从其自身内部产生了他关于世界的知

识。类似在个人发展的心理学中，个人必然通过一定的发展阶段，在这一进程中，外部物质的和社会的环境除了释放这些预先形成的个人能力之外，没有任何其他作用。这两种理论均产生于夸张性的理论个人主义（如可以在文艺复兴和个人主义的自由主义时期发现），这种个人主义从来都只是在对个人与群体之间的最初关联缺乏认识的社会条件下产生。在这种社会条件下，观察者常常看不到社会塑造个人的作用达到这样一种程度：他从个人或种类的本质中获得其大多数特性，而这些特性显然只能是个人之间共同生活和相互影响的产物（我们反对这种虚构并不是从某种终极的哲学观点出发，而是因为它不过是把不正确的数据塞进了对知识和经验起源的描述）。

事实上，假定具有或多或少固定的、绝对的能力的人与世界对抗，并且在寻求真理中用他的经验数据来构造一种世界观，是很不恰当的。我们也不能认为，他然后又把他的世界观同其他人以类似的独立方式获得的世界观相比较，以及在某种讨论中正确的世界观被显示出来，并被其他人所接受。与此相反，更正确得多的说法是，知识从一开始就是群体生活的协作过程，在此过程中每一个人都在共同命运、共同活动和克服共同困难的框架之内表达自己的知识（然而，每个人在其中有着不同的份额）。因此，认识过程的产生至少已经部分地有所不同，因为并不是世界的每一个所能及的方面都进入群体成员的视界之内，而对于该群体来说只有其中那些困难的问题才引起注意。而且，甚至这个共同的世界（不是任何外部群体以同样的方式共有的）对于在更大的群体中的各从属群体来说也显得不同。之所以如此，是因为在一个存在功能差别

的社会中，各从属群体和阶层在研究它们的世界客体的共同内涵时，具有不同的经验方法。在用智力来驾驭生活问题时，每个人都按照他的不同的生活兴趣而被分给不同的部分来加以处理。关于知识问题的个人主义概念对于集体认知的错误描述，其程度相当于把一个拥有 2 000 名工人的内部高度专业化的工厂的技术、工作模式和生产率看成是，仿佛其中的每一个工人都在一个隔离的小间中工作，在同一时间内进行对他来说同样的操作，自始至终由他本人生产出每一件个人产品。当然，实际上，工人们并不用相同的方式做同样的事，而是通过职能分工，集体地生产整个产品。

我们不妨自问，在用个人主义来重新解释集体工作和完成过程的例子中，旧的理论究竟缺少什么？首先，在实际的劳动分工中，确定从董事会主席到最次要的学徒的每一个人的工作特征，同时以智能的方式使由个体工人生产出来的每一件部分产品的性质成为一体的框架，被简单地忽视了。忽略观察认知和经验的社会特点，正如许多人所认为的，并不是主要由于忽视了“大众”的作用和过分强调伟人的作用。对这方面的解释应从如下事实中去寻找：群体中每一个特定个人的经验和感觉在最初的社会联系中得到养育和发展，而这些社会联系从不曾被人们分析和评价①。生活过程中诸因素之间的这种最初的相互依赖，类似于但不等同于

① 没有什么比认为个人主义观点与社会学观点之间的对立是与“伟大人格”与“群众”之间的对立相同更加无益的了。在社会学的研究方法中，并不存在什么东西排斥它对社会过程中伟大人格意义描述的关心。真正的区别在于个人主义的观点在绝大多数情况下不能看到各种社会生活方式对个人能力发展的意义，而社会学观点则从一开始就寻求在群体经验的背景中解释一切领域的个人活动。

劳动分工,它在农业社会又不同于城市。此外,在城市中,参与城市生活的不同的群体,无论何时都有不同的认识问题,并且通过不同的途径得到他们的经验,即使关于极其相同的客体也是如此。只有当这一观点从一开始便引入发生方法(因为按照这种观点,一个由 2 000 人组成的群体并不是 2 000 遍地理解同一事物,而在群体中,理解是同群体生活内在的关联及各种功能和利益相一致的,因而出现了亚群体,它们集体行动和集体思考,并相互支持和相互反对),也就是只有从这个角度去看待事物,我们才可能理解,在同一包容广泛的社会内,多种多样的含义是怎样由于整体社会中不同成员的相互歧异的社会根源而产生的。

在经典认识论对认识过程发生的特征所作的描绘中,它所信奉的另一个未意识到的曲解,是它认为好像知识是从纯粹理论的冥思苦想活动中产生的。这里似乎是把边际情况提高到了某种核心原理的层次。作为一种法则,人类思维并不是被冥思苦想的冲动而促动的,因为思维需要意志和情感的无意识的潜流来确保在群体生活中知识的连续取向。恰恰因为认知根本上是集体的认知(单个人的思想只属于一个特例和某种最近的发展),它预先假定了认知的共同性,这种共同性最初产生在潜意识中为它准备好的经验的共同性。然而,一旦人们察觉到思想的最大部分建立在集体行动的基础之上,那么他们就被推动认识到集体无意识的力量。这种关于知识的社会学观点是随着对理性知识的非理性基础的逐步揭示而充分展现的。

关于观念生成的认识论的和心理学的分析,只是迟迟地突然想起知识的社会因素,可以用这样一个事实来解释,即这两门学科

都是在社会的个人主义方式阶段兴起的。在个人主义和主观主义十分激进的阶段,在中世纪社会秩序瓦解的时期,以及在自由资产阶级资本主义开始的时代,它们获得了它们问题的框架。在这些阶段,那些关心这些问题的人们,亦即资产阶级社会的知识分子和受到良好教育的人们,发现他们自己处于这样的环境中:其中社会秩序最初的相互关联性,对于他们来说在很大程度上肯定不可避免地是无形的。因此,他们才能充满信心地提出作为典型个人主义现象的知识和经验。尤其是自从他们在心目中只有那种现实的片断,这种片断曾涉及到占统治地位的少数人,并且以个人之间的竞争为其特征,这样社会上发生的事情可能显示为好像自主的个人从其自身提供行动和认识的主动性。从这些片断看来,社会显得只是自发的个人行动和认识活动的无数多样性的复合。这种极端个人主义的特征甚至不能把所谓自由的社会结构看作是一个整体,因为即使在这里,占主导地位的个人在行动和认识方面相对自由的主动性也还是受社会生活环境以及他们所提出的任务的指示和引导(同此在这里我们发现了在个人主动性下一种隐藏的社会相互关联)。另一方面,无疑非常真实的是,存在着一些社会结构,其中对某些阶层来说可能有机会(因为可以在更大的领域内获得自由竞争)在他们的思想和行为方面得到更大程度的个人化。然而,根据这一特殊的历史情况来定义一般的思想性质是不正确的。在这种历史情况下,相对个人化的思维方式只在例外的情况下才被允许发展。把这种例外情况看作是思维心理学和认识论的天经地义的特征,可能违背历史事实。只要我们的认识论从一开始就不能认识到认知的社会特征以及个人化的思维只是一种例外情

况,我们就不可能成功地获得适当的心理学和整体知识理论。

在这种情况下,显然并非偶然的是,社会学观点只是在相对进步的时期被加到其他观点上。人类的最大的努力再一次存在于试图反抗趋向无政府状态的个人主义的无导向社会,同时也带来更加有机的社会秩序类型。此时,把社会和认识领域放到一起的看法的出现并非偶然。在这种情况下必然会引起一种相互依赖的普遍感觉,这种相互依赖把单个的经验汇成一些单个人的经验溪流,并进而汇成为经验和活动组成的更广阔的共同组织结构。因此,新起的知识理论也是一种考虑社会结构中知识根源的尝试。在这种知识理论中一种新的生活取向在起作用,它寻求制止由于个人主义和机械论的观点的夸大所引起的异化和解体。认识论的、心理学的以及社会学的陈述问题的方法,是提出关于认知过程的性质并进行调查的三种最重要的形式。我们一直寻求这样呈现它们,使它们显得是一个统一形式的一些部分,在一个必然的序列中一个接一个地出现,并彼此相互渗透。它们以这种形式提供了本书中所记录的反思的基础。

第四节 作为我们时代的一个问题对集体的无意识控制

科学进展中出现的思想形态多样性问题和迄今一直隐蔽的集体无意识动机的可感觉性问题,只是标志着在具有我们时代特征的知识分子中流行的不安定性的一个方面。尽管知识已在平民中扩散,我们上面提出的哲学、心理学和社会学问题一直只限于知识

分子中的相对少数人。这种知识分子的不宁开始逐渐被他们当作自己职业的特权,而且可能一直被看成是这些群体的私人偏见,假如随着民主的进步,不是所有的阶层都被吸收进政治的和哲学的讨论之中的话。

然而,前面的解释已经表明,由知识分子进行的讨论,其基础已经深入到整个社会关系中。在许多方面,他们提出的问题不过是理想化地强化和理性地提炼了社会危机和知识分子危机,这种危机在实际上渗入到了整个社会。世界客体观点的崩溃在中世纪受到教会的保障,这种崩溃甚至在普通人中都有所反映。哲学家们在他们之中用理性术语斗争的结果,被大众以宗教冲突的方式体验到了。

当许多教会取代一个受天启保证的教义系统时,在农业—静止的社会里,万物的本质均仍旧藉助于天启来解释;当许多小的宗派在先前只有一种世界宗教的地方兴起时,单纯的人们的头脑便受到紧张状态的困扰,这些紧张状态类似于知识分子由于关于现实和知识的大量理论的同时存在,而在哲学层次上所经历到的。

当现代启始时,新教运动所确立的主观肯定得到拯救的观念,取代了由教会的客观机构所保证的天启的拯救。这个运动按照这种教旨假设,每个人都应该按照他自己的主观良知去判断他的行为是否使上帝满意以及是否有助于获得拯救。这样,新教主义提出了一种主观的判断标准,而这类标准迄今一直是客观的。因此,这类做法相当于现代认识论在从客观保证的存在秩序撤退到单个主体时的做法。这从主观肯定得到拯救与心理学的观点已相距不远,这种心理学观点认为,对精神过程的观察发展成为真正的好奇

心，逐渐变得比倾听拯救标准更重要，而这些标准人们从前一直试图在自己的灵魂中去发现。

在启蒙的绝对主义时期，当大多数政治国家试图通过它们从教会本身那里取得的手段来削弱教会时，即用由国家所保证的对世界的客观说明来取代由教会所保证的对世界的客观说明，这并无助于公众相信客观世界秩序。这种做法推进了启蒙运动的事业，而这一事业同时又是正在兴起的资产阶级的武器之一。现代国家和资产阶级都在用理性的自然主义世界观逐渐取代宗教的世界观方面获得了成功。然而，它的发生并没有把伴随着理性思维所需要的丰富知识渗透到最广泛的阶层。再则，这种理性主义的世界观的扩散并没有把参与其中的社会阶层带到这样一种社会立场：它允许生活和思想形式的个性化。

可是，如果没有一种激起和趋向个性化的社会生活环境，一种没有集体神话的生活方式会简直使人难以忍受。商人、企业家、知识分子，都以各自的方式占据着一种立场，这种立场要求对有关日常生活提出的任务作出理性决定。为了达到这些决定，个人总是有必要使自己的判断摆脱其他人的判断，并且从他自己的利益观点出发，以理性的方式去思考某些问题。对于旧式的农民，或新近出现的从属的白领工人大众来说，情况却不是这样，后者所持的立场几乎不需要创见，而且不需要推测式的预见。他们的行为模式一定程度地在神话、传统或对某个领袖的大众信仰的基础上受到制约。那些在其日常生活中没有受到推向个性化的职业的训练，从而做出自己的决定，并从他们自己个人的观点来了解什么是谬误和正确的人，进一步说，那些从未有机会从这一点把环境分解成

他们的要素的人,更进一步说,那些未能在自身中发展自我意识的人(这种自我意识即便在个人脱离了其集团的独特判断模式,并且必须为自己思考时仍不动摇),将不能做到在像怀疑主义这样严重的内心危机下不气馁,甚至在宗教方面也是如此。根据以前必须不断赢得内心平衡的生活从而在本质上显得是新的因素,处于个性化层次上的现代人必须为自己详细阐述它,如果他要以启蒙运动的理性为基础生活的话。一个社会如果在劳动分工和功能区别的判断上不能为每一个个人提供一套操作的问题和领域,在其中可以运用充分的创造性和个人判断力,那么这个社会也不可能实现彻底的个人主义的和理性主义的世界观,而这种世界观将有望成为一个有效的社会现实。

知识分子容易倾向于认为,启蒙运动的几个世纪实际从根本上改变了大众,这种看法是错误的,因为宗教虽然被削弱,但仍然作为仪式、祭礼、信仰和令人入迷的经验方式而继续存在。不过,这些世纪的冲击力仍强大到足以在很大的程度上粉碎宗教的世界观。标志着工业社会特征的思维形式逐渐渗透到那些与工业有某些联系的领域,并且或迟或早都会一个接一个地削弱对世界的宗教解释成份。

专制国家要求把它陈述对世界的解释作为一种特权,它采取措施,这种措施以后随着社会的民主化,愈来愈趋向于树立一种惯例。这表明,政治有能力使用它关于世界的概念作为一种武器,而且政治不仅是为争夺权力而斗争,而且只有当它用某种政治哲学、某种关于世界的政治概念充实其目标时,它才实际上第一次具有了根本上的重要性。由于有了日益提高的民主化,我们不仅可以

避免详尽地描述国家，而且还可以避免详尽地描述政党如何致力于同政治哲学基础及其系统化进行斗争的图景。最初是自由主义，然后是迟疑地模仿它的保守主义，最后是用一种哲学信条来制造其政治目标的社会主义，这是一种具有完善的思想方法和规定结论的世界观。这样，在宗教世界观分裂之上又加上了政治观点的分化。但是，虽然教会与宗派对信仰的各种非理性条款进行斗争，并且归根到底只为教士和世俗知识分子的狭窄层次发展了理性因素，但是政党的出现把理性论证，如果可能的话在更大的程度上还把科学论证结合进了它们的思想体系，而且对它们作了更重要的贡献。这部分是因为政党在历史上出现较迟，而在此期间科学本身已受到更大的社会尊重；部分是由于它们藉此吸收工作人员，因为至少从一开始这些工作人员大致是从上面提到的被解放的知识分子层次中挑选的。他们不把自己的集体行动建立在对其信条的坦率表白之上，而是建立在可以理性地加以论证的观念系统之上，这一做法符合工业社会和这些知识分子阶层的需要。

这种政治学与科学思想的混合的结果是，每一种类型的政治学逐渐地至少在它们提议接受的形式上被赋予了某种科学味道，而每一种类型的科学态度也依次带有某种政治色彩。

这种混合具有正面的和负面的效果。它有助于科学观念的扩散，以致从未有过如此广泛的阶层在它们的整个政治存在中不得不为其立场寻求理论辩护。它们因此(甚至经常地通过一种充分的宣传的方式)学会了以科学分析范畴思考社会与政治。这种混合对于政治学和社会科学也是有帮助的，因为它获得了具体地把握现实，并且这样做也给予了它本身一个陈述其问题的主题，这些

问题提供了它与它不得不在其中操作的现实领域(即社会)之间的连续联系。社会生活的危机和紧急情况提供了以经验为根据的主观的东西、政治的和社会的解释以及使事件变得便于分析的假设。亚当·斯密和马克思的理论(仅提及这两位)由于试图解释和分析集体经验的事件而得到详细阐述和发展。

然而,政治状态与理论之间这一直接关联中的主要不利条件在于这个事实,虽然知识想要公正地判断一些新的事情,可是它总是不得不保留它的经验特征,而由政治态度所支配的思考却不能允许自身不断地重新适应新的经验。各个政党由于是被组织起来的,它们既不能维持它们思想方法的弹性,也不准备接受任何可能产生于它们所要求的解答。从结构上说,它们是公开的组合和战斗的组织。这一事实本身已经迫使它们具有了教条主义的偏向。知识分子愈是成为党派的工作人员,他们便愈是失去了他们从他们原先的不稳定状况所带来的理解力和弹性的优点。

从科学与政治之间的这种联盟中产生的另一个危险还在于,影响政治思考的危机也成为科学思想的危机。考虑到其中的复杂性,我们将只集中讨论无论如何对于当前形势变得重要的一个事实。政治就是冲突,并且日益倾向于成为一场生死斗争。这种斗争变得愈是残酷,它就愈是更牢固地抓住先前无意识的运动和变得日益强烈的感情潜流,并迫使它们进入有意识的公开领域。

政治讨论具有根本上不同于学术讨论的特征。它不仅寻求站在正义的一边,而且还寻求摧毁其对手的社会和思想存在的基础。因此,政治讨论要比只是按照少数经选择的“观点”思考和只是考虑论证的“理论关联”的一类讨论更深地渗透到思想的存在基础之

中。政治冲突既然从一开始就是为了争取社会显赫地位而进行的理性化形式的斗争,它就要攻击对手的社会地位、他的公共声望以及他的自信心。在这种情况下,要作出下述判断是困难的:是否要纯化讨论,或用讨论来代替陈旧的冲突武器,即直接使用武力和压迫,就能造成人类生活的根本改善。的确,肉体的镇压从外部来说是难以忍受的,但是在许多情况下发生的消灭精神的意志或许更不可忍受。因此不足为怪的是,尤其是在这个方面,每一种理论驳斥都会逐渐转变成一种对论敌的整个生活条件的更根本性的攻击,而且随着对其理论的摧毁,人们也希望削弱其社会地位的基础。进一步说,下述情况也不足为怪:在这一冲突中,人们从一开始所注意的就不只是一个人说了什么,而且还有他所为之代言的群体,以及他提出他的论证时考虑了什么行动。人们是在思想同制约它的存在模式的联系中观察思想的。的确,那种思想总是群体生活和群体行动的表达(除非是高度学术性的思考,它有时能孤立于活动着的生活)。不过区别在于,在宗教冲突中,理论上的争论问题并不具有首要的意义,或者说,在分析其对手时,人们没有达到对其对手的群体的分析,因为正如我们所看到的,在理智现象中,社会因素对于个人主义时代的思想家来说并不是明显的。

在现代民主政体的政治讨论中,思想更清晰地代表了一定的群体,因而思想的社会的和存在的倾向变得更加清晰可见了。从原则上来说,正是政治活动首先在理智现象的研究中发现了社会学方法。从根本上说,正是在政治斗争中,人们才首次发觉了无意识的集体动机总是在引导思想的倾向的。从一开始起,政治讨论就比理论争论多,这是由于撕去了伪装,即揭露了那些无意识的动

机,因为那些动机使群体的存在受其文化渴望和其理论争论的制约。然而,在用理论武器来战斗的现代政治斗争的范围内,揭露的过程已经深入到理论的社会根源。

因此,思想的社会—关系根源的发现最初采取了揭露形式。单一的客观世界观逐渐解体,这种解体对于一般头脑简单的人来说,采取的是关于世界的众多不同的概念的形式,而对于知识分子来说,则表现为不可调和的众多思想类型,在那一方面加入公众意志的还有一种倾向:揭露群体思维中无意识的情境决定的动机。这种智能危机的最终加强,可以用两个类似口号的概念"意识形态与乌托邦"来表示其特征,它们由于其象征性意义而被选为本书的书名。

"意识形态"概念反映了来自政治冲突的一个发现,即统治集团可以在思维中变得如此强烈地把利益与形势密切联系在一起,以致它们不再能看清某些事实,这些事实可能削弱它们的支配感。在"意识形态"一词中内含着一种洞悉,即在一定的条件下,某些群体的集体无意识既对其本身,也对其他方面遮掩了真实的社会状况,从而使集体无意识得到稳定。

"乌托邦"这一概念反映了政治斗争中相反的发现,即某些受压迫的群体在理智上如此强烈地对摧毁和改变特定的社会条件感兴趣,以致于他们自觉地在局势中仅仅看到那些倾向于否定它的因素。他们的思维没有能力正确地判断现存的社会条件。他们全然不关心真实存在的东西;确切地说,他们已在思维中寻求改变存在的局势。它们的思想从来都不是对局势的判断,它只是被用来指导行动。在乌托邦的思想中,被怀着愿望的想象和行动的意愿所引导的集体无意识,掩盖了现实的某些方面。它无视一切可能

动摇其信念或麻痹其改变事物的愿望的东西。

集体无意识以及由它所激励的行动,适用于从两个方向掩饰社会现实的某些方面。此外,如我们在上文所看到的,有可能具体指明曲解的根源和方向。本书的任务是要从所指出的两个方向描绘无意识作用的这一发现在出现时的最重要的阶段,正如它在意识形态史和乌托邦史中所表现的那样。在这一点上,我们只关心描述随着这些洞悉而来的心理状态,因为这正是本书所要提出的情势特征。

首先,那些拥有揭露无意识这一新"知识武器"的党派具有超越其对手的极大的优越性。当对手的观念被证明只不过是他们生活状况的歪曲的反映,是对于他们的无意识的利益的期待时,他们便会被惊呆。纯粹的事实是,下述情况可能会令人信服地显示给对手,即:迄今为止他所察觉不到的动机过去一直在起作用,这一事实一定使他充满了恐惧,并且在使用这一武器的人身上唤起了惊人的优越感。同时,这正是人类迄今总是以最固执的态度向自己隐瞒意识层面的开端。下述情况也并非意外:只有攻击者才敢于入侵无意识,而被攻击者却是加倍地被压倒——首先是通过揭露无意识本身,然后,再通过在敌对精神中无意识被揭露和被突出的事实。因为很显然,是为了救助和治疗的目的,还是为了揭露的目的而对付无意识,这两者之间具有相当大的差别。

然而,今天我们已进入这样一个阶段,在这个阶段中,这种彼此揭露、暴露理性存在的无意识根源的武器,已不只是属于众多群体中的一个,而是所有这些群体的财富了。各种群体都寻求用这种进行彻底揭露的最现代的思想武器来摧毁对手的思维信心,同

样，由于所有的立场都开始逐步受到分析，这些群体也就摧毁了人们对人类总体思想的信心。自中世纪衰落以来，思想中的成问题的因素一直潜伏着，对它的揭露过程最终在人们对总体思想的信心的坍塌中达到高潮。愈来愈多的人们遁入怀疑主义和非理性主义并非偶然，而是有着更大的不可避免性。

两个强有力的潮流在此汇集一处，且以压倒之势彼此相互加强：一个是具有固定价值观和规范的统一的理智世界消失了；另一个是迄今一直隐藏着的无意识突然变成意识的明亮白昼。自远古以来，人类的思想对它们来说好像是它们的精神存在的片断，而不只是一个无关联的客观事实。重新定向在过去常意味着人们自身的改变。在这些较早的时期，情况大多是价值和规范发生着缓慢的变化，而且人们从中引出其行动的最终方向的参照系逐渐发生改变。但是在现代，它则成了更深刻地瓦解的东西。诉诸于无意识有助于掘出产生各种观点的土壤。人类思想迄今从中取得其营养的根源被揭露出来。对于我们所有的人来说逐渐变得明了的是，一旦我们知道了我们的无意识动机，我们就不能以像我们过去忽视它们时那样的方式继续生活了。我们现在经历的不仅是一种新思想，我们提出的问题也不仅是一个新问题。我们在此所关心的是我们时代的基本困惑，它可以概括为一个具有代表性的问题："当意识形态和乌托邦的问题作为主要的问题被提出来，并根据它们的全部含义来加以彻底思考时，人们怎么可能继续思想和生活呢？"

当然，可以避开下述环境，在这种环境中，多种思想类型已变得明显可见，由于向我们隐藏了这些过程，集体无意识动机的存在只得到简单的承认。人们尽可以采取超越世俗的逻辑而声称真理

本身是清白的，它既没有多种形式也与无意识的动机没有任何关联。但是，在这样一个世界上，问题并不只是一个令人感兴趣的讨论主题，而是一个内心困惑。有人将很快提出，谁愿意坚持反对下述观点："我们的问题并不是真理本身；而是我们的思维，因为我们在社会环境的行动中、在无意识的动机中发现了其根源。请向我们证明，我们怎样能从我们的具体感觉提高到你的绝对定义。不要谈真理本身，而要向我们指明，可以把我们的源于社会存在的陈述转换到能够超越党派偏见即人类认识的片面性的境界的方法，在这样的境界中，思维无意识的社会根源和支配地位将导向有控制的观测而不是混乱"。思想的绝对性并不能通过某人拥有一个一般原则的保证来达到，也不可能靠（通常是某人自己）给一些特别有限的观点贴上超党派和权威性的标签来达到。

当我们指向一些命题，这些命题的内容如此形式化和抽象化（例如在数学、几何学以及纯经济学中），以致于实际上它们似乎完全脱离了思维着的社会的个人时，我们并未得到帮助。这种论争并不是关于这些命题，而是关于更丰富的实际决定，在这些决定中人们具体地判断他们个人的和社会的环境，而在这种环境中，我们可以察觉到生活中具体的相互依赖关系，以及首先正确理解发生在我们之外的事情。爆发的论争关系到那样一些命题，其中的每一个概念从一开始就是富有定向性含义的，在其中我们使用像冲突、崩溃、异化、暴动、不满这样一些词，这些词假若不能不断重建这些环境的话，也并不因外部化的缘故而把复杂的环境简化为形式的描述，而且如果它们的取向、它们的价值因素丧失的话，它们也就丧失了其内容。

在别处我们已经说明，现代科学的发展导致思维技巧的成长，由于这一点，所有仅在含义上明白易懂的概念均被排除在外。行为主义曾把这种集中研究外部完全可感知的反应的倾向推到突出的地位，并曾寻求建造一个事实的领域，在那里将只存在可测量的资料，只存在一系列因素的相互关联，其行为模式的可能程度在某些情况下将是可预见的。可能，甚至极有可能，正如心理学所经历过的那样，社会学必须经过这种阶段，在此阶段中，其内容将经历机械的非人性化和形式化，所以从狭隘的精确性的理想热忱中将毫无所获，除了取得一些统计数据、试验、调查等等之外，最终对问题的每一种重要的阐述都将被排除。在这里我们所能说的只是，这种把一切都简化为一种可测量的和目录式的描述能力的做法，像一种认真的尝试一样重要，即决定什么是可以毫不含糊地查明的，并进一步彻底思考，当我们的精神的和社会的世界受到纯粹在外部可以测量的关系的限制时，这个世界将变成什么样的。不再有任何怀疑的是，通过这种研究方法，将没有可能真正看透社会现实。让我们用“环境”一词所表示的相对简单的现象为例。如果把环境简化为一个由各种相互关联现象、但只是外部可见的行为模式组成的外部星宿，那么它还剩下些什么？它甚至还是可以理解的吗？另一方面，显然，只有当人们也考虑到那些参与者所具有的概念时，诸如他们在这种环境中如何经历他们的紧张状态，以及如何对如此表达的紧张状态作出反应，人类境况的特征才是可以描述的。或者，让我们举出一些社会背景，例如某家庭存在的背景。那些在这个家庭中占优势的规范，那些只有经过有意义的说明才可以理解的规范，难道不是至少像家庭中的风景画或家具一样是

家庭背景的一部分吗？再进一步，如果家庭的规范发生了变化（例如从对孩子们的教育的角度看），而其他事情没有变，那么难道不应该认为这同一个家庭具有完全不同的背景吗？如果我们希望把这样一种具体现象理解为一种境况或一种背景的规范内容，那么纯粹机械的研究规划将永远不能满足需要，还必须在此之外引入适用于理解有意义的和非测量性的因素的概念。

然而，作出下述假定是错误的，即：这些因素之间的关系比纯粹可测量现象之间的关系更不清楚、更不易确切地感受到。正相反，构成一件事的各种因素的相互依赖关系较之全然地外部形式化的因素的相互依赖关系在本质上更易于理解。在此，我想按照狄尔泰的说法把那种正在被人认识的探讨，称之为对经验的基本相互依赖的理解[①]。在这种研究中，通过利用理解的技巧，心理经验和社会环境的相互功能的渗透立即变得易于理解。我们在此遇到这样一个存在领域，其中出现的心理反应从其内部必然变得明显，而且根据它的频率可能达到的程度，它们的出现不是仅仅像外部的因果关系那样是不可理解的。

让我们进行社会学通过运用理解方法所做的某些观察，并考虑一下它的科学证据的性质。关于早期基督教社群的伦理学，假如人们说，从被压迫阶层的怨愤情绪来看它基本上是可以理解的；假如其他人补充说，这种伦理观是全然非政治性的，因为它符合那些尚无实际统治抱负的阶层的精神（把属于凯撒的东西交给凯撒）；假如更进一步

① 在此我利用了狄尔泰[②]的表达，他对这个词的使用如何与上面不同，暂不作解答。

② 狄尔泰（1834—1911），德国哲学家，研究社会科学史。——译者

说，由于这种伦理产生于罗马帝国已经解体的部落结构的土壤之中，所以它不是部落的伦理而是世界的伦理，那么显然，以社会境况为一方与以行为的心理—伦理模式为另一方之间的这些相互联系，的确是不可以测量的，但它们仍然能比在各种因素之间建立相互关联的参数，更深刻地揭示它们的本质特征。因为我们运用了理解方法来研究那些经验的基本相互依赖关系，而这些规范就是从那些相互依赖中产生的，因此这些相互联系是明显的。

已经很清楚，社会科学的基本命题既不是无意识地外部的，也不是无意识地形式的，它们也没有呈现为纯粹量的关系，而是呈现为对情况的判断，在这些判断中，我们大体上运用了为现实生活的行动目的而创造的同样一些概念和思想模式。此外，很明显的是，每一种社会科学的判断都与观察者的估价和无意识取向紧密地联系在一起，而社会科学的关键的自我澄清也与我们在日常生活中的取向的关键的自我澄清紧密关联。一个观察者如果根本不关心他自己生活时期的伦理变化的社会根源，如果不从社会阶层之间的紧张状态去深思社会生活中的问题，而且也不去发现他本身经验中怨恨的有成效的方面，他决不可能看清上述的基督教伦理的阶段，更不用说能够理解它了。正是由于他以价值判断的观点(同情地或敌对地)参与争取低级阶层优势的斗争，正是由于他肯定地或否定地评价不满，他才意识到社会紧张状态和不满情绪的动态意义。“下层阶级”、“社会优势”、“不满”等等是具有含义取向的概念，而不是形式化的概念。假如它们被形式化，假如它们所含有的评价从它们之中被抽调，那么表现情况特征的思想模式可能会完全不可想象。在这种思想模式中，正是不满情绪产生了好的和新

的富有成果的规范。人们愈是仔细地审察“不满情绪”这个词,便愈会清楚,这种对于态度的明显非评价性的描述用语充满了评价。如果这些评价被放弃了,那么思想便失去了它的具体性。此外,如果思考者对重建不满的感觉不感兴趣,那么他就完全不可理解前面所讲述的早期基督教世界的状况中所充满的紧张状态。因此,在这里有目的取向的意志也是理解情况的来源。

为了从事社会科学研究起见,人们就必须参与社会过程,但是这种参与集体无意识的努力,绝不意味着参与者歪曲了事实或不正确地看待事实。的确,正相反,参与社会生活活生生的场面又是理解这一活生生的场面的前提。思考者喜欢的参与类型决定了他将如何阐述他的问题。无视性质的因素和对意志的全面抑制不会构成客观性,而是否定了客观的基本性质。

但是同时,反过来(偏见愈大,客观性愈强)也不是真理。在这方面可以获得行为模式的特有的内在动态,在这一动态中,通过保持政治热忱,这种热忱就使自己从属于理智的控制。那里有着政治热忱同一些事物发生抵触的一点,在这一点上,它要使自己后退,并开始使自身从属于批判性控制。那里还有一特点,即生命自身的运动,特别是当它发生巨大危机时,会使自己超然于自身,并意识到它自身的局限。这是这样一种特点,在那里,意识形态和乌托邦的政治综合体问题变成了对知识社会学的关心,而且产生于背道而驰的政治目标的相互摧毁和相互贬低的怀疑主义和相对主义成了拯救的手段。因为这种相对主义和怀疑主义强制进行自我批判和自我控制,并导致了一个新的客观性概念。

在生活本身中,似乎如此不可忍受的东西,即继续生活在未揭

示的无意识之中，是科学批判性的自我觉醒的历史前提。在个人生活中也是如此，只有当我们在最初盲目的、充满活力的向前驱动中突然碰上了障碍，这个障碍使我们重新依靠自身时，自我控制和自我纠正才得以发展。在这种同其他可能的存在形式发生冲突的过程中，我们自己生活方式的独特性对于我们变得清晰起来。甚至当先前存在于我们身后的无意识动机突然闯入我们的视野，并因此变得易于受到意识控制时，我们在个人生活中便成了自己的主义。人不是靠放弃他的行动意志和暂时不作出评价，而是在正视自我、审察自我中达到客观性，并获得与其关于周围世界的概念有关的自我。这样一种自我启发的评判标准是，不仅仅是客体，而且我们自身也正好落入我们的视野。我们成为对自己是可视的，不再只是模糊地作为认识主体本身，而是担当了某种迄今未向我们显露的角色，处于迄今我们不可测知的环境，带有迄今我们尚未意识的动机。在这样一些时刻，在我们的角色、我们的动机、我们经验世界的类型和方式之间内在的关联突然被我们理解了。因此，潜在于这些经验中的矛盾，即从社会决定获得相对解放的机会随着对这种决定的深察而相应增加。那些谈论人类自由最多的人们实际上是最盲目服从社会决定论的人们，因为在大多数情况下他们不怀疑他们的行为被他们的利益所决定的深刻程度。与此相反，应当注意到，也正是那些坚持社会决定对行为有无意识影响的人们，试图尽可能克服这些决定。他们揭示无意识动机，以便使这些先前支配他们的力量愈来愈转变为意识理性决定的对象。

这种对于如何扩大我们关于世界知识的说明是与认识个性日益增长的个人自我认识和自我控制密切相关的，既不是偶然的，也

不是表面的。个人自我扩展的过程代表了阐明各种受环境决定的知识的典型例子,这些知识不只是关于事实和它们的因果联系信息的简单客观的累积,而且是关注理解生活过程中的内部相互依赖性的知识。只有借助于理解的阐释方法才可能把握内部的相互依赖性,而理解世界的阶段在每一步上都受制于个人自我澄清的过程。这种自我澄清所依据的结构使得我们关于周围世界的知识的扩展成为可能,它不仅是为了个人的自我澄清而达到目的,而且它也是群体自我澄清的评判标准。虽然这里还应当再一次强调,只有个人才有能力自我澄清(并不存在任何所谓"大众头脑"的东西,整个群体,像他们没有能力思维那样,也没有能力自我澄清),但一个人是否意识到那些特别表示他先前的思想和行动特征的十分特殊的无意识动机,或者他是否认识到把他同一个特殊群体的成员联系起来的动机和观点中的那些因素,这二者构成了很大的差别。

自我澄清的阶段所遵循的顺序是否完全是偶然的,这个问题本身就是一个问题。我们倾向于相信,个人的自我澄清在自我澄清的流程中占有一个位置,其社会原因是对于不同的个人来说一个共同的处境。但是我们在这里无论是关心个人或群体的自我澄清,有一样东西对于两者是共同的,即它们的结构。这个结构的最重要特征是,就世界确实成了一个问题而言,不是由于它是一个可以独立于主体的客体,而是由于它紧密联系于主体经验结构而成为一个问题。现实是以其在主体自我扩展的过程中(在扩展其经验和眼界能力的过程中)向主体呈现的方式而被发现的。

迄今为止,我们一直向我们自己隐藏的并且不曾并入我们的认识论中的,是政治科学和社会科学的知识,从一定的角度看,它

是不同于形式的机械知识的;其不同之处在于它超越了仅仅对事实和相互关系的枚举,而接近于受环境决定的知识的模型,关于这一模型我们将在本书中多次谈到。

一旦社会科学和受环境约束的思考(例如就像在政治取向中所发现的那样)之间的相互关系变得明显可见了,我们便可以有理由研究这种类型思维的局限、危险以及正面的潜力。此外更重要的是,我们以危机的和不确定的状态作为出发点,在这种状态下,这种思维的危险和那些自我批判的新的可能性就被揭示出来,人们希望由此发现一种解决问题的办法。

如果从这种观点来着手解决此问题的话,那么,那种已变为公众生活中比以往任何时候都更加难以忍受的灾难的不确定性,就成为现代社会科学从中获得全新的洞悉的土壤。它们可以分为三种主要趋势:其一,就其决定现代社会思想而言,是趋向于对集体无意识动机的自我批判;其二,是趋向于建立一种新型的思想史,它能够解释与社会历史变化有关的思想变化;其三,是趋向于修正我们的认识论,它迄今还不曾充分考虑思想的社会性质。在这种意义上,知识社会学是对怀疑的系统化,这种怀疑的系统化在社会生活中作为某种模糊的不安全性和不确定性而被发现。本书的宗旨一方面在于更清楚地从不同的角度在理论上阐述同一个问题,另一方面在于详细论述一种方法,这种方法将使我们在日益明确的标准的基础上区分和分离各种各样的思想风格并把它们同它们从中产生的群体联系起来。

再没有比坚持如下观点更简单的做法了,即:某种类型的思想是封建的、资产阶级的或无产阶级的、自由主义的、社会主义的或保

守主义的,只要不存在论证它的分析方法,也就无法引证可以提出任何控制论证的标准。因此,现研究阶段的主要任务是详细地具体地阐述有关的假说,以使它们能够成为归纳研究的基础。同时,必须以比我们过去习惯的做法更精确得多的方式,把我们所处理的现实片断分解为种种因素。这样我们的目标是:首先,在思想领域彻底地推敲对含义的分析,以便粗俗的无差别的术语和概念由各种思想类型的愈益精确和具体的特征所取代;其次,完善重建社会历史的技巧,使人们能够把社会结构理解为一个整体,而不是分散、孤立的事实,亦即理解为相互作用的社会力量网络,从中通过不同时代显示自身存在着的现实已经产生的各种观察和思维模式。

在含义分析和社会境况判断的结合之中,存在着如此巨大的精确论述的可能性,以致于总有一天可能把它们同自然科学的方法作比较。除此之外,这种方法还有一种优越性,它不必把含义领域当作不可控制的而予以忽视,而是相反,使对含义的解释成为一种精确的工具。[①] 如果知识社会学的解释技巧将成功地达到这一

---

① 作者曾试图在其研究中解决这种对含义进行社会学分析的方法,“保守的思考:论德国政治史思想形成的社会学贡献”,载《社会科学与社会政策文库》(1927 年)第 57 卷。在此书中,他曾试图尽可能简明地分析一个单独的政治事件中所有重要思想家的思维风格,指出他们如何以不同于其他群体的方式运用每一个概念,以及他们的思想方式如何随着社会地位的变化而变化。尽管我们先前所作的研究用的是“微观的”方法,可以这么说,就我们对有限的知识和社会历史部分所作的精确调查而言,在本书的研究中我们使用了一种可以被称之为“宏观的”方法。我们寻求在意识形态—乌托邦综合的历史中确定最重要的历程;或换言之,寻求阐明从远处观察时那些显得是关键的转折点。如同本书的情况所显示的,当人们试图建立全面的综合问题的基础时,宏观方法是更有成效的方法;而当人们寻求核实有限范围内的细节时,微观方法则更有成效。它们基本上是不可分的,而且往往必须相互替换地和相互补充地加以运用。希望在历史研究中获得知识社会学的可应用性的完整画面的读者,可参阅本书。

精确性程度,如果在它的帮助下,社会生活的意义对于思想活动来说通过更精确的相互关系,将变得可以证明的话,那么,这种技巧也将随之带来有利的条件,即在社会科学中,不再有必要为了精确起见而放弃对重要问题的论述。因为我们不否认,把自然科学的方法转用于社会科学会逐渐导致这样一种状况:人们将不再询问人们想要知道什么,以及什么将对社会发展的下一阶段具有决定性的意义,而只是试图按照某种已存在的方法处理那些可以衡量的事实的复合体。在现存环境中,人们不试图去发现什么是最重要的、具有尽可能高的精确度的东西,而是倾向于满足把重要性归于可衡量的东西,仅仅因为它偶然是可衡量的。

在当前的发展阶段,我们仍远远不能毫不含糊地阐述有关知识社会学的理论问题,我们也还不能对含义的社会学分析达到最终的精确性。这种站在运动开端的感觉不是终结的条件,这是本书所呈现出的方式。存在着这样一些问题,关于它们既不能撰写出教科书,也不能撰写出完全连贯的体系。它们是那样一些长期以来既未被充分认识,又未被彻底思考的问题。前几个世纪中已为解释这些问题发明了科学论文的形式,这些世纪受到 16 世纪到 18 世纪思想和经验革命的影响的震动。那个时期思想家们的技巧在于解答任何俯首可拾的直接问题,并且如此长期地从如此多的角度对之进行观察,以致于通过偶然的个别案例,使一些思想和存在的边际问题得以揭示和阐明。这种表述形式的价值既然如此频繁地获得证明,那么作者在本书中除最后一章之外把它当作一种原型,他将选择运用论文的形式,而不是系统的论述方法。

这些专题论文试图运用一种新的看待事物的方法和新的解释

各种问题和事实的方法。虽然本书的各部分写于不同的时期且彼此独立,但是它们都围绕着单一的问题中心,且这些论文中的每一篇都有自己的知识分子对象。

这种关于思想的论文-经验的处理方式,也可以解释为何出现于各处的重复部分未被删除,相互矛盾之处也未得到解决。重复部分没有删除的原因在于,同一观念在新的背景下呈现自身,因此以一种新的见解被揭示。相互矛盾的说法未得到纠正则是因为作者确信,一种既定的理论构架可能在其中常常潜伏着各种可能性,这些可能性都必须允许得到表达,以便解释的广度可以得到真实的评价,[①] 作者还进一步确信,在我们的时代,来自矛盾的思想形态的各种观念常常会在同一个思考者身上起作用。然而,我们不去注意它们,只是因为系统的思考者小心地向自己及其读者隐藏其矛盾。其实,矛盾是系统化的失败之源,但经验方式思考者却常常可以在它们之中发觉出发点,由这些出发点出发,我们现状中的根本不调和的特点首次成为真正能够判断和调查的。

现对以下各章的内容作一简短概括,以对这些章节所进行的分析提供一个背景:

第二部分考查了意识形态概念的一些最重要的变化,一方面

① 这方面应该注意到,本书第二部分所谓同一观念的相对可能性、第四部分的积极的乌托邦成份以及最后部分中协调地综合解决同样一些根本问题的倾向怎样被提到显著地位。在思维的经验方法致力于探讨包含在初期观念中的各种可能性的程度上,上述观点变得很明显:在意愿和变化着的观点的影响下,同一"事实"常常会导致对整体状态的不同的概念。然而只要观点之间的联系仍旧处于发展过程中并且正在形成,那么人们就不应当隐藏那些仍旧潜伏在其中的各种可能性,而是应该把它的一切变化交给读者去判断。

指出含义的这些变化如何与社会和历史的变化密切联系在一起，另一方面试图以具体的例子证明，为何同一概念在其历史的不同阶段有时可以意味着评价的态度，有时又意味着非评价的态度；该概念的本体论如何与概念的历史变化有关，而这些变化人们却几乎从未加以注意。

第三部分讨论有关科学政治学的问题：政治科学可能怎样面对所有思想内在的意识形态特性？关于这方面将尝试沿着知识社会学的路线，用经验方法拟定一个分析概念含义的重要实例。例如将表明，在不同群体的词汇中，理论和实践的概念如何不同，使用词汇的这些差别怎样产生于不同群体的地位，以及怎样通过考虑这些群体的不同状况来理解上述差别。

第四部分论述“乌托邦思想”，并且转过来对我们的思想和经验中的乌托邦成分进行分析。这一部分试图指出，在少数关键情况下，我们思想中乌托邦成分的变化怎样强烈地影响到我们用来整理和估价我们经验的参考系，以及这些变化怎样才可以追溯到社会运动。

第五部分提供一个系统总结，并对知识社会学这门新的学科作一简介。

第二章　意识形态和乌托邦

第一节　概念的界定

为了理解目前的思想状况,有必要首先考虑“意识形态”问题。对多数人来说,“意识形态”这一术语与马克思主义者密切相关,他们也主要是从这一关联来看待这一术语的。因此,首先必须申明,尽管马克思主义者对该问题的最初陈述作出了重大贡献,但这个术语及其含义都比马克思主义的历史更悠久,而且自马克思主义产生以来,这个词的新含义层出不穷,这些新含义的形成都与马克思主义无关。

要介绍这一问题,最好的办法莫过于对“意识形态”这一术语的含义作一番分析。首先,我们必须把隐藏在统一含义假象中的所有不同的含义清理出来,而且,像这一概念如今被使用的那样,更准确地陈述它的含义的变化,将为它作社会学、历史学的分析铺平道路。这样一种分析将表明,“意识形态”这一术语总的说来有两个截然不同的和可区分的含义——特殊含义和总体含义。

当“意识形态”这一术语表示我们怀疑我们的论敌所提出的观点和陈述时,这一概念的特殊含义便包含在其中。那些观点和陈述被看作是对某一状况真实性的有意无意的伪装,而真正认识到其真实性并不符合论敌的利益。这些歪曲包括:从有意识的谎言

到半意识和无意识的伪装，从处心积虑愚弄他人到自我欺骗。这一意识形态概念只是逐渐才变得有别于关于谎言的常识性观念，它在几种意义上是特殊的。当与范围更广的意识形态的总体概念相对照时，它的特殊性就变得更为明显。在此，我们指的是某个时代或某个具体的历史—社会集团(例如阶级)的意识形态，前提是我们关心的是这一时代或这一集团的整体思维结构的特征和组成。

这两种概念的共同的和不同的因素是显而易见的。这两个概念的共同因素似乎在于：它们都不会为了了解论敌真正的含义和意图，而只依据论敌实际的言论。[①] 它们都求助于主体，无论是个人还是集团，都通过分析个人或其集团的社会状况这样一种间接方法来理解论敌的言论。这样，由主体所表达的观念被看作是他的存在的功能。这意味着，观点、陈述、命题和观念系统不是在其表面价值上被理解，而是根据表达者的生活状况来作解释。这还进一步表明，主体的具体特点和生活状况影响他的观点、感觉和解释。

因此，这两种意识形态的概念都使这些所谓的"观念"看上去是持观念者的功能，是他在社会环境中的地位的功能。虽然这两种概念含有某些共同之处，但它们之间也有重大差别。关于差别我们只举出最重要的：

---

① 如果解释仅依赖于实际言论，那我们将谈及"固有的解释"；如果超越这些言论，从而意味着分析主体的生活状况，我们谈及"先验的解释"。各种形式的解释类型可参阅作者所著《对于智力构成的意识形态的和社会学的解释》，载《社会学年鉴》第2卷(卡尔斯鲁厄，1926)，第424页。

(a) 其实,意识形态的特殊概念只表示论敌作为意识形态的主张的一部分——而且这一概念仅关系到这些主张的内容,总体的概念则对论敌的总体世界观(包括他的概念结构)表示怀疑,并试图把这些观念理解为他所参与的集体生活的结果。

(b) 意识形态的特殊概念在纯粹心理学的水平上对观念进行分析。比如,如果声明论敌是在撒谎,或声明他在掩饰或歪曲一个既定的实际状况,那么争论的双方仍有可能就有关有效的共同标准——仍假定有可能通过求助于双方都同样接受的关于客观正确性的标准——来批驳谎言和消除谬误根源。怀疑一个人的论敌是一种意识形态的受害者,并不至于将他排除在共同理论参考系基础上的讨论之外。这种情况不同于意识形态的总体概念,当我们把一个智力领域归于一个历史时代,而把另一个归于我们自己时,或者,如果某个被历史地决定的社会阶层以不同于我们的范畴进行思维,那么,我们提到的就不是孤立的一组思想内容,而是根本不同的思想体系和广泛不同的经验模式和解释模式。每当我们不仅考虑内容而且考虑形式,甚至把思维模式的概念框架看作是思考者生活状态的作用时,我们便达到了理论的或精神的层次。“经济的范畴只是社会生产关系的理论表达或抽象……那些建立了与其物质生产相一致的社会关系的人,同样也创造了原则、观念和范畴。”(卡尔·马克思《哲学的贫困》,附有恩格斯所作的序言,H.奎尔奇译,芝加哥 1910 年英文版第 119 页)。这些是分析作为他们社会背景的功能的声明所采用的两种方法。第一种方法仅仅在心理层次上起作用,第二种方法在精神的层次上起作用。

(c) 与这一差异相对应的是,意识形态的特殊概念主要与利

益心理学一起起作用,但是,意识形态的总体概念则使用更形式化的功能分析,不考虑动机,只把自己局限于客观地描述在不同社会背景中起作用的见解的结构差异。前者假定这种或那种利益是一个既定谎言的原因或欺骗的原因。后者则简单地假定一个既定的社会状况与一个既定的观点、见解或知觉总体之间有对应关系。在这种情况下,虽然对众多利益进行的分析可能常常是必要的,但这种分析却不是为了确立因果联系,而是为了描述总体状况的特点。由此,利益心理学往往为所了解的状况和知识形式之间的对应关系的分析所取代。

由于特殊概念从未实际脱离心理学的层次,这种分析中的参照点总是个人。甚至当我们在讨论群体时也是如此,因为所有的精神现象最终都必须归结为个人头脑。可以肯定地,“群体意识形态”这一术语常常在民众的说话中出现。这种意义上的群体的存在只能意味着,由个人组成的群体无论是在对相同状况作出直接反应,还是由于直接的心理相互作用,都作出相似的反应。因此,由于受制于相同的社会状况,他们都易受相同错觉的影响。如果我们把我们的观察只局限于发生在个体的精神过程上,认为个体是意识形态的唯一可能的载体,那我们就永不可能从整体上把握属于特定历史状况中的社会集团的智力领域的结构。虽然这种精神世界作为一个整体从不可能在没有不同个体的经验和生产性反应的情况下产生,但仅仅在这些个体经验的整合中是不能发现精神世界的内部结构的。例如,工人阶级的个体成员并没有体验可称之为无产阶级世界观的所有要素。每一个个体只参与这种思想体系的某些片断,而这种思想体系的整体绝不只是这些个体经验片断的总和。作为一个

整体,思想体系被系统地结合在一起,而不是把群体中相互分离的成员的片断经验随意混杂在一起。因此,只要我们讨论的意识形态概念更多地指向相互分离的内容而不是思想的整体结构,不是揭示错误的思维方式和揭露谎言,我们就只能把个体当作意识形态的载体来加以考虑。一旦我们运用意识形态的总体概念,我们便试图重建一个社会集团的总体世界观,无论具体的个体还是他们的抽象总和都不能被合理地看作是这种思想体系整体的载体。在这种层次上进行分析的目的,是重建构成单个个体判断基础的系统理论。在特殊意义上的意识形态分析使个体思想的内容在很大程度上依赖于主体的兴趣,这种分析从未做到从根本上重新树立社会群体的整体世界观。它们至多能揭示意识形态的集体心理方面,或导致大众心理的某种发展,探讨群体中的个体的不同行为,或探讨许多个体的心理体验的总体整合后的结果。虽然集体的心理方面可能常常处理总体意识形态分析的问题,它却不能确切地回答它的问题。了解我的态度和判断在多大程度上受到其他人类共存的影响和改变是一回事,而了解什么是我的思维模式与群体或阶层中我的同伴成员的思维模式相一致的理论含义则是另一回事。

我们在此仅仅陈述问题,而不试图彻底分析由此而引起的复杂的方法论问题。

第二节 用历史眼光看意识形态概念

正如意识形态的特殊概念和总体概念可以根据其含义上的差别加以区分一样,这两个概念的历史起源也可以加以区分,即使在

实际上二者总是相互交织在一起的。我们迄今还没有对意识形态概念的发展作充分的历史论述,更不必说对其含义作多种解释的社会学史了。即使我们可以这样做,就我们的目的而言,撰写意识形态概念含义的变化[①] 史也不是我们的任务。我们的目的仅仅是从分散的证据中提出那些将最清楚地表明前一章中所作的两个术语之间区别的事实,并追溯逐渐导致那两个术语开始具有这种

---

① 作为有关该问题的部分文献,作者指出他自己的如下著作:

卡·曼海姆:《知识社会学问题》,载《社会科学与社会政策文库》,1925年,第54卷。

卡·曼海姆:《对于智力构成的意识形态的和社会学的解释》,载《社会学年鉴》,第2卷,第424页及以下。

其他有关材料还可以从下列著作中找到:

W.T.克鲁格:《哲学文献的哲学史手册》,第2版,莱比锡,1833年。

艾斯勒的《哲学词典》。

拉朗德:《哲学词典》,巴黎,1926年。

萨洛蒙:《历史唯物主义和意识形态学》,载《社会学年鉴》,第2卷,第386页。

H.O.齐格勒:《意识形态学》,载《社会科学与社会政策文库》,第57卷,第657页及以下。

大多数意识形态的研究从未达到尝试系统分析的水准,而通常限于参照历史或最一般的考虑。作为例子,我们引证马克斯·韦伯、乔治·卢卡奇、卡尔·斯密特以及更近期作者的著名著作:

汉斯·凯尔森:《自然法学与法实证主义哲学基础》,载《康德社会文集》,第31卷,1928年。

广为人知的W.桑巴特、马克斯·舍勒和弗兰茨·奥本海默的大作亦需细加参考。

在更广义的联系上,下列著作也具有特别的意义:

里茨勒:《政治史中的思想和兴趣》,载《狄俄斯库里》第3卷(慕尼黑,1924)。

保罗·森德:《掩盖与揭露》(莱比锡,1922)。

格奥尔格·阿德勒:《对政治与社会生活的幻觉的意义》(耶拿,1904)。

扬克莱维特希:《论社会革命中的思想作用》,载《哲学评论》第66卷,1908年,第256页及以下。

M.米利乌:《理想的形成》,第138页及以下。

A.迪特里希:《政治思想批判》,载《历史与政策文库》,1923。

精确的、特殊的含义的过程。与我们这里已指出的意识形态的双重意义——特殊概念和总体概念相对应的，分别是历史发展的两种不同的潮流。

在历史发展的所有阶段，人们所普遍显示的对其论敌的不信任和怀疑可被看作是意识形态观念的直接先兆。但是，只有当人类历史中或明或暗的人与人之间的不信任变得明显，并且在方法论上得到人们的承认时，我们才可以谈得上在其他人的表达中有意识形态之嫌。当我们不再要个体为我们在群体的表达中所察觉的欺骗负个人责任时，当我们不再把他们的罪恶归咎于他们的恶意狡诈时，我们便达到了这一水平。只有当我们或多或少有意识地寻求发现造成他们的不真实的社会因素时，我们才会恰当地对意识形态作出解释。只有当我们不再把我们的论敌的观点当作精心算计的谎言，只有当我们在他的整个行为中感到不可信任时，我们才开始把他的观点看作意识形态。我们把这种不可信任看作是我们的对手发现自己所处的社会状况的作用结果。因此，意识形态的特殊概念标志着介于以单纯的谎言为一极、以谬误为另一极（这是被扭曲的、错误的概念构架造成的结果）之间的现象。它指的是性质上属于心理学的谬误的领域，它不像蓄意欺骗，不是有意的，而是从某种因果决定因素产生的必然的和无意的结果。

根据这种解释，培根的“偶像”理论在一定程度上可被看作是现代意识形态概念的先驱。那些“偶像”是“幻象”或“假设”。正如我们所知，存在着部落偶像、洞穴偶像、市场偶像以及戏剧偶像。所有这些都是谬误之源，它们有时产生于人的天性本身，有时则产生于特殊的个人。也可将它们归咎于社会或传统。无论如何，它

们都是通往真知的道路上的障碍。① 在现代术语“意识形态”与培根表示谬误之源时所使用的术语之间，肯定存在着某种联系。此外，认识社会和传统可能成为谬误之源是社会学观点的直接预测。②不过，我们不能断言，这是在培根的谬见理论与现代的意识形态概念之间的实际联系，并且通过思想史可以直接追溯这一联系。

极有可能的是，人对政治事件的日常经验首先使他意识到自己思维中的意识形态成分并加以审视。在文艺复兴时期，在马基雅维里的同胞市民中间，出现了一个新的格言，呼吁人们注意对时代共同进行观察，即：宫廷的思想是一回事，公共广场的思想又是另一回事。③ 这表明公众在越来越大的程度上获得了了解政治秘

---

① 培根的《新工具》第38节的一段话很典型：“现在已迷住人类智力并深植于其中的假象和谬误的概念，不仅围困着人们的头脑以致真理不得其门而入，而且即使在得到门径之后，它们也还要在科学更新之际聚拢起来搅扰我们，除非人类预先得到危险警告而尽可能地防范它们。”培根公爵的这本形而下的和形而上的著作集，包括着《广学论》和《新工具》。维瑟夫·德维编辑，第389页(伦敦，1891)。

② 另有一类谬见是通过人们相互间的交换和社交形成的，我们称之为来自人们之间的商业和协作活动的市场谬见，因为人们是靠语言工具来交谈的，而词汇则是大多数人随意创造的，因此坏的和不恰当的词汇创造就造成了对头脑的惊人障碍。培根，第43节，第390页，还可参阅第59节。

关于“传统的谬见”，培根说：

“人类理解一旦制定了任何前提(无论是来自公认和信仰，还是来自这一前提所给予的快乐)，便会迫使其他一切事物来有力的支持和肯定。纵然可以找到更多的更重要的事例，不是把它们忽略了，轻视了，就是通过某些区分以极端的和有害的判断把它们撇开和排除，宁可牺牲原有结论的权威”。引自第46节，第392页。

在此我们所面临的错误之源可由下面一段话说明：

“人类理解力不是干燥的光，而是受到意志和各种情绪的灌浸的；由此就出来了一些可以称为‘如人所愿’的科学。”引自第49节，第393页，还可参阅第52节。

以上各段译文分别参引：《新工具》(商务印书馆，1984年版)第43、46、49页

③ 马其雅维里：《演讲集》，第2卷，第47页。引自迈内克《国家明智思想》(慕尼黑和柏林，1925)，第40页。

密的方法。这里我们可以观察到如下进程的开始,在这种进程中,先前仅仅是对公共表达偶尔发出猜疑和怀疑,尔后发展成在所有这些表达中有条理地探寻意识形态成份。人们思想方式的多样性在这一阶段甚至被归结于一个因素,如果不过分地拉长这个词,可以说成是社会学因素。马基维雅里以其无情的理性把如下工作当作自己的特殊任务,即:把人们的各种观点与他们相应的各种利益联系起来。因此,当他为参与论战的利益相关的党派的每一种偏见开出一剂有效的药方时,[①] 他似乎是在将其时代常识性的格言中尚模糊的东西明确化,并把它确立为思想的一般原则。

在西方世界的智力方向上,似乎有一条直线从这一点一直引向启蒙时期特有的理性的、周密的思维模式。利益心理学似乎也有相同的发源。人类行为的理性分析方法的一个主要特征,曾由休谟在其《英格兰史》一书中列举出来,休谟假定:人总是倾向于"佯装"[②] 和欺骗同伴。同样的特征也可见于那些持意识形态的特殊概念的当代史学家们。这种思维模式总试图根据利益心理学来对论敌的诚实提出怀疑,对他的动机提出非议。不过,只要在特定的案例中,我们有兴趣去发现掩藏在词语伪装下的论述的真正含义,这种程序便有其正面的价值。我们时代的思想中的这种"揭底"倾向已经变得非常引人注目。[③] 即使在广泛领域内这种特性

---

① 迈内克,同上书。

② Fr.莫伊泽尔:《埃德蒙·伯克和法国革命》(柏林,1913),第102页注③。

③ 卡尔·斯密特分析了当代思想方式的这一特征,他说,我们总是不断地担心被引向歧途。因此,我们永远在提防伪装、纯化、折射。斯密特指出,伪装这个词出现在17世纪的政治文献中,它可被看作是现时态度的前兆。《政治浪漫主义》第2版(慕尼黑和莱比锡,1925),第19页。

被认为是有失尊严的和无礼的(的确,只要“揭底”本身就是目的,批评就是合理的),这种理智立场也是在像我们这个时代一样的过渡时期中被强加于我们的,它发现自己有必要同许多陈旧的传统和形式分道扬镳。

第三节　从意识形态的特殊概念到总体概念

我们必须记住,发生于心理层次上的“揭底”不应混同于更激进的怀疑主义和在本体论和认识论的层次上进行的更彻底、更具摧毁力的批判性分析。但也不能将这两者完全分离开来。在一个之中带来持续变化的同一历史力量,在另一个中也同样起作用。在前者中,心理错觉不断被打破,在后者中,产生于特定世界观和思维模式的本体论的和逻辑的阐述在有利害关系的党派的冲突中被瓦解。只有在基本的新价值正在被创造出来而旧的价值正在被粉碎的大动荡的世界中,思想冲突才会发展得如此严重,以致对抗的各方不仅寻求消除对方特有的信仰和态度,而且还试图摧毁这些信仰和态度赖以存在的思想基础。

只要相互冲突的各方生存于同一世界并试图代表这个世界,即使它们处于这一世界的两极,或者只要一个封建集团反对其他同等的集团,那么,便会有这样一种难以想象的彻底的相互摧毁。这种思想统一体的根本解体,只有当敌对集团的基本价值大相径庭时才是可能的。首先,在这种不断深化的解体过程中,天真的不信任被转变为系统的意识形态特殊概念,然而,这种特殊概念仍然

停留在心理学层次上。但随着这种进程的继续,这种特定概念便扩展至认识论领域。具有一套新价值观的新兴资产阶级并不满足于仅仅在旧的封建秩序中被指定给一个受限定的位置。它代表一个新的“经济体系”(佐姆巴特语),伴随着一种新型的思想,这种思想最终取代了解释和说明世界的现存模式。当今的无产阶级似乎也是如此。在此,我们也同样注意到两种不同的经济观点、两种社会制度,相应地还有两种思想方式之间的冲突。

在思想史上为意识形态的总体概念开辟了道路的步骤是什么呢?总体概念肯定不仅产生于不信任态度,这种态度逐渐引发了意识形态的特殊概念。只有采取更根本的步骤,运动于同一总方向的众多思想趋向才能合成为意识形态的总体概念。哲学在此进程中起了作用,但不是狭义上的哲学(像它通常被构想的那样),即不是与生存的实际环境相脱离的学科。它的作用确切地说是对当代世界思潮作最终的和根本的解释。这一不断变化的宇宙又被看作是产生于理性本性的一系列冲突,以及对持续变化的世界结构所作出的反应。在此,我们将只在认识论和本体论的层次上指出意识形态总体概念产生的主要阶段。

这一方面的第一个重要步骤是意识的哲学的发展。认为意识是由一致的要素构成的统一体的论点,提出了一个调查问题,这个问题尤其在德国已成为分析中进行重大尝试的基础。意识哲学在一个无限多样化的和混乱无序的世界中确定了经验组织体,其统一性的保证是有领悟力的主体统一性。这并不意味着,主体仅仅反映外部世界的结构类型,而是意味着,在他体验世界的过程中,他自发地发展了能使他理解世界的组织原则。在关于世界的客观

的本体论的统一性被破坏之后，有领悟力的主体试图用它所强加的统一性来取而代之。于是，出现了启蒙运动这个绝对主体的主观统一性——“意识自身”，它取代了中世纪基督教关于世界的客观的和本体论的统一性。

从此以后，世界只是对于认知理智才作为“世界”而存在，而且主体的精神活动决定着世界的表现形式。这实际上构成了意识形态总体概念的雏型，虽然它迄今仍缺乏其历史学的和社会学的含义。

在这个阶段，世界被设想为一个结构上的统一体，而不再是众多无联系的事件，就像它在过渡阶段看上去的那样，那时客观秩序的崩溃似乎导致了混乱。这种结构统一体在其整体性上与主体相关联，但在这种情况下，主体并非是具体的个人。毋宁说，世界是虚构的“意识本身”。康德尤其持有这种观点。在这种观点中，精神层次被明显地区分于心理层次。这是本体论教条崩溃过程中的第一步，这种曾认为“世界”独立于我们而存在的教条，有着固定的和确切的形式。

意识形态的总体概念发展的第二阶段的到来，是在人们从历史的视角来看待意识形态总体的、然而是超现世的观念之时。这主要是黑格尔和历史学派的功绩。这一学派，尤其是黑格尔，以如下的假设为出发点，即：世界是统一体，而且只有与主体相关联，它才是可以构想的。目前在这一点上，这一概念又增加了对我们来说是决定性新因素的东西，即：这个统一体处于持续的历史变化的进程中，并且倾向于在更高层次上不断恢复它的平衡。在启蒙时期，作为意识统一性的载体的主体，被看作是完全抽象的、超现世

的和超社会的实体——“意识自身”。在这一期间,“民族精神”开始代表历史上被区分的意识的成分,黑格尔将这些成分结合进了“世界精神”之中。显然,这种类型哲学的日益增加的具体性来自于对如下思想的更为直接的关注,这些思想产生于社会的相互作用,并产生于思想的历史—政治潮流与哲学领域的结合。然而从此以后,人们不再仅根据日常生活体验的表面价值来接受它们,而是思考它们的全部含义,追溯它们的前提。不过,应该注意的是,理智在历史上不断变化的性质,更多地不是由哲学发现的,而是通过政治洞察力透视当时的日常生活而发现的。

接下来是对法国革命时期的非历史思想的反作用,它复活了历史观并给予它新的推动力。归根结底,从总体的、抽象的、世界统一的主体(“意识自身”)向更具体的主体(有民族特色的“民族精神”)的过渡,与其说是哲学的成就,不如说表达了所有经验领域中对世界反应方式的变化。这种变化可以追溯到拿破仑战争期间和以后民众情绪的革命,那时,民族感情真正诞生了。尽管可以从更久远的先例中找到历史观和民族精神,但这一事实并不削弱这种观察的效力。①

在创造意识形态的总体概念方面,最后的、也是最重要的一步同样产生于历史—社会进程。当“阶级”取代了“种族”或民族,作

---

① 为了将来参考,我们在此声明,知识社会学不同于正统的思想史,不是旨在把思想追溯到它们遥远历史上的所有原型。因为如果人们醉心于把类似的思想动机追溯到它们最终的起源,那么,要找到每一种思想的“先驱者”总是可能的。没有以前曾说过的话,也没有以前不曾说过的话,我们所要研究的合适的主题是观察在一个特定的历史时期,理智生活怎样和以什么形式与现存的社会的和政治力量相联系。参见拙著:《保守主义思想》,上述引文在第 103 页,第 57 注。

为历史上演变的意识载体时，我们前面已提到过的同样的理论传统便吸收了通过社会进程同时成长起来的意识，即：社会结构及其相应的理智形式随着社会阶级之间关系的不同而不同。

正如在较早的时期，历史上被区分的“民族精神”取代了“意识本身”一样，现在，仍嫌过于宽泛的“民众精神”概念，让位于阶级意识概念，或者更正确地说，让位于阶级意识形态概念。这样，这些观念的发展循着两种趋势——一方面，存在着一种综合的、结合的过程，通过这一过程，意识概念在一个无限多变的世界中提供了一个单一的中心；另一方面，人们不断试图使这个单一的概念变得更灵活、更具适应性，因为在综合过程中，对它的阐述已过于僵化和刻板。

这种双重趋势的结果是，我们得到的不是一种无时间性、固定不变的“意识本身”的虚构的统一（这实际上从来是不可证明的），而是一种随着历史时期、民族和社会阶级的不同而不同的概念。在此过渡过程中，我们继续信奉意识的统一性，不过现在，这种统一性是动态的，处于不断的变化形成过程之中。这说明了如下事实：尽管静态的意识概念让位了，但由历史研究所发现的不断增加的材料并不是一堆不连贯的、间断的、相互无联系的事件。这一最近的意识概念为理解历史现实提供了更适当的视角。

这种意识概念产生出两种后果。首先，我们清楚地看到，人类事务并不能通过把它们的各种因素分别孤立起来加以理解。一个历史时期中的每一事实和事件只能依照含义来作解释，而含义又总是涉及另一种含义。因此，一个时期含义的统一和相互依赖的观念总是构成那个时期解释的基础。其次，这种相互依赖的含义系统因历史时期的不同而在自身的所有部分和整体方面都不相同。这样，对含义的持续

的和一贯的变化重新作出解释,就成为我们现代历史科学的主要任务。虽然黑格尔也许比任何其他人都更强调需要把含义的各种因素结合进一个特定的历史经验中,但他却是以思辨的方式进行的,而我们现在已达到这样一个发展阶段,在此阶段上,我们能够将哲学家给予我们的这种建设性观念转化为经验研究。

对于我们来说重要的是,虽然我们在分析中将这两种思潮分离开来,这两种分别导致意识形态的特殊概念和总体概念,又具有大致相同的历史起源的思潮,现在却彼此更加接近了。意识形态的特殊概念与总体概念合为一体。这一点,观察者可以在以下情形中清楚地看到:先前,作为某种政治—社会地位的代表的某人的论敌,被谴责为有意或无意地伪装。然而现在,批评更彻底了,由于不信任论敌的总体意识结构,我们认为他不再能正确地思维。按照对思想的结构分析,这种简单的观察意味着,先前试图发现谬误根源时,只是通过指出思维偏见中的个人根源,才在心理的层次上揭露了歪曲。这种揭露现在则更为彻底,因为攻击是在精神层次上进行的,而且通过指出论敌的理论只是普遍占优势的社会状况的一种功能,这样来削弱其理论的效力。由此,思维方式中的一个新的、也许最具决定性的阶段到来了。然而,要陈述这一发展,不首先分析它的某些根本含义是难以做到的。意识形态总体概念提出了一个过去常被掩盖的问题,而这个问题现在首次获得了更广泛的意义,即:之所以会产生"谬误意识"这种事情的问题,也就是完全被歪曲了的理智的问题,这种理智本身又歪曲了进入其范围的一切东西。正是意识到我们的总体世界观不同于其细节,它可能被扭曲,才使意识形态的总体概念在理解我们的社会生活方

面具有特别的意义和关联。从这种认识中产生出了我们在目前的理智状态中所感受到的深刻不安,不过从这种认识中也产生出了富有结果和刺激性的东西。

第四节 客观性和偏见

人们怀疑可能存在"谬误意识"这样一种东西,而它的所有认知都必然是错误的,那里的谎言存在于心灵。这一怀疑可追溯至古代。它起源于宗教,并作为古代知识遗产的一部分传给了我们。一旦预言者的启示或远见的真实性受到他的人民或他自己质疑时,它就成为一个问题。[①]

这里,我们似乎有这样一个例子:一个年代久远的观念削弱了现代的认识论观念,一个人被诱导作出断言:观察到的本质东西已在旧的陈述中提出;新的东西只是它的形式。但在这里也正如在别处一样,与那些试图从过去推导出一切的人相反,我们必须坚持这样一种看法,即观念所采取的现代形式远比它的起源更重要。其实,先前怀疑可能存在着像"谬误意识"这样的东西还只是对被观察到的事实的陈述,而现在,由于有了明确界定的分析方法,我们已经能够对意识问题发起更根本的攻击。先前还只是使用传统的诅咒,而在我们的时代已变成使用以科学证明为基础的方法程序。

我们即将讨论的变化具有更大的重要性。由于问题已不再囿于它的纯宗教背景,所以,不仅证明的方法、即证明一个洞悉真伪

---

① "亲爱的弟兄阿,一切的心灵,你们不可都信,总要试验那些心灵是出于神的不是,因为世上有许多假先知已经出来了。"——《约翰一书》,第四章一。

的方法改变了,甚至我们据以衡量正确与谬误、现实与虚构的价值尺度也发生了深刻的变化。预言者怀疑他的幻象的真实性是因为他感到被上帝所弃,他的不安是建立在一种超验的参照之源之上的。相反,今天我们对自己的观点持批判态度,是因为我们担心这些观点不符合某种更世俗的评判标准。

为了确定取代旧的超验标准的新的现实标准的确切性,我们必须也在这个方面对"意识形态"一词的含义进行更精确的历史性分析。如果在此分析过程中我们被引向考虑日常生活的语言,这不过表明思想史不只局限文字记载,而且从日常生活的体验中取得它的主要含义。甚至在对不同现实领域的评价方面出现的主要变化,也像它们在哲学中所显示的那样,最终可以追溯到日常世态不断变化的价值。

首先,"意识形态"这个词没有固有的本体论意义,它并没有确定不同现实领域的价值观,因为它最初只表示思想理论。正如我们所知,意识形态主义者们[①] 是法国的一个哲学团体的成员,他们依循孔狄亚克的传统摒弃形而上学,并且寻求把人文科学建立在人类学与心理学的基础上。

当拿破仑发现这个哲学团体反对他的帝国野心,从而轻蔑地

---

① 参见皮卡韦:《意识形态,关于1789年以来法国思想史和科学思想史、哲学史、宗教史的分析》,巴黎,阿尔康出版社1891年版。

德斯蒂·德·特拉西为上述学派的奠基者,他把思想科学定义为:如果人们仅仅考虑内容的话,该科学可称为意识形态;如果人们只考虑方法的话,则可称之为普通文法;如果人们只考虑目的,则又可称之为逻辑。无论称呼什么,它都必须含有这三个分支,因为人们不可能在适当地陈述其中一个而不同时陈述其他两个。对我来说意识形态似乎是总称,因为思想科学归为两个方面:思想表达的科学和思想起源的科学。"见《意识形态的要素》,第1版(巴黎,1801年),此处选自第3版(巴黎,1817),第4页注,这对于我来说是唯一可获得的。

称这批人为“意识形态主义者”时，现代的意识形态观便诞生了。因此，这个词带上了贬义，像“教条主义者”这个词一样，一直保留至今。然而，如果检验一下这个概念的理论含义，我们会发现，这种贬低的态度实际上包含着认识论和本体论的性质。受到贬低的是论敌思想的有效性，因为它被认为是不现实的。但如果人们进一步问，对什么而言是不现实的？——它的回答可能是：对实践而言是不现实的，同发生在与政治舞台上的事务相对照是不现实的。因此，一切被标为“意识形态”的思想都被认为当其被付诸于实践时是无效的，唯一可靠的接近现实的途径应在实践活动中去寻找。当以实践行动来衡量时，仅仅思考或反思一个既定的局势是没有价值的。这样便可清楚地看到，意识形态一词的新含义怎样带着发明它的那些人的地位和观点的烙印。那些人是政治活动家。这个新词认可了政治家具有现实性的特殊经验，[1] 并支持实践的非理性，这种非理性几乎不看重作为把握现实的工具的思想。

19 世纪，在这种意义上使用“意识形态”这个术语得到广泛流行。这表明，政治家的现实感压倒和取代了学术性的、冥思苦想式的思维方式和生活方式。从此，意识形态这个术语中暗含的疑团——什么才真正是真实的？——从未从地平线上消失。

但需要正确理解这一过渡。关于是什么构成了现实的问题绝不是新问题；但这个问题居然在公众讨论中提出（而不是仅仅在

① 从本书第三部分的结论，将可能根据政治家所占据的社会地位来更加精确地确定政治家的类型，澄清我们在此所讨论的他们关于世界和本体论的概念，因为不是任何政治家都那么沉醉于非理性的本体论。参见本书（原著）第 134 页。

孤立的学术圈子里提出），似乎表明了一个重要的变化。意识形态一词取得了新的含义，因为政治家根据自己的经验对它作了重新的界定。这种新含义在阐述现实的本质问题方面似乎显示出决定性转折。因此，如果我们要达到分析现代思想的需要对我们所提出的要求，我们就必须做到使思想的社会学历史去关注实际的社会思想，而不是仅关注僵化的学术传统内被详细阐述的自我永恒的、在推测上自我约束的思想系统。如果说在以前错误地通过诉诸神喻来检验（它可靠地揭示出真与实），或通过诉诸纯粹思辨来检验（依照推测从中可以发现真知），那么现在现实的判断标准主要是从政治经验派生出来的本体论中发现的。从拿破仑到马克思主义，意识形态概念的历史尽管在内容上有所改变，但却一直保存了同样的判断现实的政治标准。这个历史例子同时也说明，在拿破仑对他的论敌所发出的指控中，已包含有实用主义的观点。的确，我们可以说，对现代人而言，实用主义可以说已在某些方面成为不可避免的、恰当的观点了，而且，在这种情况下，哲学也完全采用了这种观点，并从中作出合乎逻辑的结论。

我们曾要求读者注意拿破仑赋与意识形态这个词的言外之意，为的是清楚地表明普通的语言常常包含着更多的哲学，而且对进一步陈述问题而言，它们的重要性超过了学术争论；这种争论往往变得贫乏无力，因为它们未能认识学术围墙之外的世界。①

---

① 关于作者在苏黎士召开的德意志社会学协会第六次代表大会上提交的论文有关学术思想的结构和独特性，以及其中享有某种垄断地位的各种类型见《精神领域中竞争的意义》，载《苏黎世德国社会学第六次代表大会文集》（J. C. B. 莫尔，图宾根，1929）。

我们在分析中又被向前推进了一步,能够通过在另一个场合引证的例子,引出这个问题的另一个方面。在拿破仑反对其批评者的斗争中,如我们所看到的,由于他的支配地位他能够通过指出他们的思维的意识形态本质,来使他们成为不可信任的。在这个词的后期发展阶段,无产阶级利用它作为武器来反对统治集团。简言之,这种由意识形态观念提供的揭示思想基础的洞见,从长远来看仍然是一个阶级的独占特权。但正是意识形态方法的这种扩展和蔓延,才最终导致这样一个接合点,在这一点上,一个观点和解释方法不再有可能把所有其他观点攻击为意识形态,而自己却被置于免于受到同样被攻击的地位。以这种方式,我们在总的思想分析中无意地达到了一个新的方法论阶段。

的确,有些时候看来似乎运用意识形态分析来揭露它的敌人隐藏的动机是富于战斗性的无产阶级的特权。大众很快就忘记了我们刚刚指出的这一术语的历史起源,这种遗忘并非全无道理,因为虽然这种思想批判方法以前已得到承认,但最先强调并从方法论上对它加以发展的是马克思主义。正是马克思主义理论首先融合了意识形态的特殊概念和总体概念。正是这一理论在思想上首先给予阶级地位和阶级利益的作用以应有的强调。由于马克思主义发源于黑格尔主义,所以它能够超越分析心理学的层次而在更综合的哲学背景下提出问题。“谬误意识”[①] 这个观念由此获得新的含义。

---

① “谬误意识”的表达是起源于马克思主义本身。参见弗兰茨·梅林:《德国社会民主史》,第1卷,第386页;还可参见萨洛蒙的前引书,第147页。

马克思主义思想赋予政治实践决定性的意义,同时它也对事件进行经济方面的解释,从而这两者成为最终标准,用以分清与现实更直接相关的思想因素中意识形态是什么。因此,意识形态概念通常被看作是马克思主义的无产阶级运动的组成部分,甚至就是与它是同一个东西,就不奇怪了。

然而,在更新近的思想和社会发展过程中,这个阶段不管怎样已成为过去。追溯资产阶级思想的意识形态基础从而使之信誉扫地,这已不再是社会主义思想家的专门特权。现在,持各种立场的集团都运用这一武器来反对所有其他集团。结果,我们开始进入社会和思想发展的新时代。

在德国,这个发展方向最先的开端是由马克斯·韦伯、佐姆巴特和特罗尔兹进行的——这里不过提及这种发展的更卓越的代表人物而已。随着时间的推移,韦伯的话更显示出其真理性:“唯物史观不可与出租车相类比,人们不能随意上下;因为一旦进入其中,甚至革命者自己也不可能任意离开它。”[1] 从意识形态角度分析思想和观点在应用上如此广泛,它又是如此重要的一种武器,以致它不可能被任何一个党派永久垄断。没有什么能阻止马克思主义的敌对力量利用这个武器,把它应用于马克思主义本身。

---

① 参见马克斯·韦伯《政治使命》,载《政论全集》(慕尼黑,1921),第446页。

第五节　从意识形态理论到知识社会学的过渡

前面一节所追溯的过程，可从社会和思想史中找出大量例证。在一种新观点的发展中，一个党派扮演先锋的角色，而其他党派为了在竞争中对付其对手的优势，则必然也要利用这个观点。意识形态观念的情况也是如此。马克思主义只是发现了一种理解的线索和一种思维模式，而整个19世纪人们都在逐步充实它们。对这种思想的完整阐述不是任何一个集团的单独成就，也不仅仅同任何一种思想和社会立场相关联。马克思主义在这一过程中所起的作用在思想史上理应得到高度评价，而不应被低估。然而，意识形态的方法在这个过程中变为普遍使用的方法，而这个过程还在我们眼前继续，而且因此被置于经验观察之下。

作如下观察是有趣的，即作为意识形态概念扩展的结果，一种新的理解模式已逐渐产生出来。这种新的理智的观点不仅构成了已经在起作用的现象中变化的程度。我们在此碰到的情况是真正的辩证过程，人们出自学术目的经常错误地解释这一过程——因为，我们在此的确看到，一个程度差别的问题变成了种类差别的问题。因为一旦所有的党派都能够用意识形态来分析他们对手的思想，含义的全部因素就在性质上被改变了，"意识形态"一词也获得了全新的含义。在这个过程中，我们在对此术语作历史分析时所讨论的全部因素也都相应地改变了。"谬误意识"问题和现实性的问题由此具有了不同的意义。这种观点最终迫使我们承认，我们

的原理、我们的本体论和认识论已发生了深刻变化。我们下面将仅限于指出，在这种变化过程中，意识形态概念通过什么在含义上发生了变化。

我们已经追溯了从特殊概念到总体概念的发展，这个趋势不断被强化。现在的趋势已不是满足于指出论敌在心理的或经验的层次上受到错觉或歪曲的损害，而是要对他的整个意识与思想结构进行彻底的社会学分析。①

只要人们不对自己的观点提出质疑，而把它看作是绝对的，同时又把其对手的思想仅仅解释为他们所持的社会观点的作用结果，那么，决定性的一步就还未迈出。诚然，在这种情况下，运用的是意识形态的总体观念，因为人们的兴趣是分析其对手思想的整体结构，而不只是选出少数孤立的命题。但是，既然在这种情况下，人们只对对手思想的社会学分析感兴趣，他们便从未超越一种备受限制的，或者我愿意称之为特殊的、理论阐述的东西。与这种特殊的阐述相对照的，是意识形态总体概念的一般形式，② 如果人们不仅有勇气对对手的观点，而且还有勇气对所有的观点，包括其自己的观点进行意识形态分析，那他们就是在运用意识形态的总体概念。

在我们理解的现阶段，还几乎不可能避免这种意识形态总体

---

① 这并不意味着，对日常生活斗争的某些方面，意识形态的特殊概念不适用。

② 在此我们对先前的“特殊的与总体的”再加上另一种区分，即“特殊的与一般的”。第一种区分所涉及的问题在于，是单个孤立的观念还是整个思想应被看作是意识形态，以及是否社会形势的状况仅仅是概念的心理现象或是否它甚至渗透进了本体论的含义；而在特殊与一般的区分中，关键的问题在于，是所有群体（包括我们自己）的思想还是仅仅我们的敌对者的思想才可以被承认为是由社会决定的。

概念的一般阐述，根据这种阐述，所有时代的一切党派都具有意识形态特征。几乎没有一种思想观点，在整个历史上不发生变化，甚至几乎没有一种思想观点现在不以多种形式表现出来，马克思主义对此规律也不例外。马克思主义也有许多不同的表现形式。对于一名马克思主义者来说，承认它们的社会偏见不应太困难。

随着意识形态总体概念的一般阐述方式的出现，单纯的意识形态理论发展成为知识社会学。曾经是党派的思想武器[①]的东西变成了社会和思想史的一般研究方法。首先，一个特定的社会集团发现了它的对手思想中的“社会状况决定论”。然后，对这一事实的承认被详细阐述为一个无所不包的原则，根据这一原则，每一集团的思想都被看作是产生于它的生活状况。[②]这样，思想社会学史的任务便是：不带党派偏见地分析实际存在的社会状况中的一切可能影响思想的因素。这种以社会学为方向的思想史注定为现代人提供经过修正的关于整个历史进程的观点。

这样，很清楚的一点是，在此背景下，意识形态观获得了新的意义。从这一新意中，产生出两种进行意识形态调查的研究方法。第一种只是局限于指出，普遍存在着所持有的观点与所占据的社会地位之间的相互关系。这包含放弃揭露或暴露自己所不赞同的观点的任何打算。

在试图揭露他人的观点时，揭露者被迫使自己的观点显得确

---

① 参见马克思主义的表述“铸造无产阶级的思想武器”。

② 我用“社会状况决定认识”这一提法来寻求区分意识形态概念的纯宣传形式和其科学的社会学内容。

切无误,而如果一个人是在作一项具体的非评价的调查时,则应完全避免这样做。然而第二种可能的研究方法是把这样一种非评价性分析与明确的认识论结合在一起。从第二种方法的角度看,对什么构成可靠的知识这个问题便有两种相互分离的和独特的解决方法——一种解决方法可称为关系论,另一种解决方法可称为相对论。

相对论是现代历史—社会学进程的产物,它基于这样一种认识,即:一切历史思维都与思考者的具体生活地位相关联。但相对论则把此种历史—社会学的洞见与一种更古老的知识理论结合起来,这种古老的理论还不知道生存条件与思想模式之间的相互作用,它依照静态的原型(如 $2\times2=4$ 这一类命题)来建造知识。这种古老类型的思想把上述范例作为一切思维的模式,它必然被导向拒斥所有那些有赖于认知者的主观立场和社会地位的知识形式,因此,它只是"相对的"。这样,相对论的存在得益于新取得的对实际思维过程的透视,以及尚未考虑这一新透视的知识理论之间的差异。

如果我们想摆脱这种相对论,我们必须借助于知识社会学来理解如下事实:与以社会状况为定向的思想类型相冲突的,并不是绝对意义上的认识论,而是认识论的某种历史过渡形式。实际上,认识论和我们思维的整体性一样是紧密地缠绕在社会进程之中的,它的发展将达到这样一种程度,在这个程度上,它能把握产生于不断变化的思维结构的复杂情况。

现代的知识理论重视相对的东西,认为它不同于一切历史性知识的相对性。这种理论必须一开始就假定,存在着这样的思维

领域，在这个领域中，不可能想象有脱离于主体的价值观和地位而存在的、与社会背景无关的绝对真理。甚至神也不能阐述像2×2＝4这样的关于历史性主题的命题，因为阐述历史上可被理解的东西，只能参照产生于历史经验不断变化中的问题和概念构成。

一旦我们认识到所有的历史性知识都是相互关联的，而且这些知识只能参照观察者的观点来阐述，我们就再一次面临着在这种知识中辨明真伪的任务。于是，便产生了这样一个问题：哪一种针对历史的社会观点提供了达到发现真理的最适度条件的最佳机会？无论如何，在这一阶段，人们将不得不放弃一个徒劳的希望，即以为能发现这样一种形式的真理，它的一套含义不受历史和社会因素的决定。我们作出的这一结论决没有解决问题，但我们至少处在一个更佳的地位去陈述以更不受限制的方式产生的实际问题。接下来，我们不得不区分在意识形态广泛—总体的概念层次上产生的两种调查意识形态的方法：第一种方法的特征是它摆脱了价值判断，第二种是认识论和形而上学取向的标准方法。我们暂时不去问在第二种方法中是讨论相对论还是关系论。

意识形态非评价性的广泛、总体的概念，主要可以在那些历史调查中发现，在那些调查中，人们暂时地和为了简化问题，而不对关于所陈述的思想的正确性作出判断。这种方法把自己限于发现某些精神结构与其所存在于其中的生活状况之间的关系。我们必须不断地自问，为何会发生一定类型的社会状况产生一定的解释。因此，从这一层次来看，人类思维中的意识形态成分总是

与思考者的现存生活状况密切相联的。根据这一观点，人类思维不是在社会真空中，而是在确定的社会环境中产生并活动的。

我们不必要把一切思想都有其根源看作是谬误的来源。正如个体参与了与他人生命攸关的复杂的社会关系，从而有机会获得对其同伴的更准确、更深刻的透视一样，一定的观点和一定的一组概念由于与某种社会现实紧密相关并产生于这一现实，便能够通过与这一现实的密切联系提供更多的揭示它们含义的机会（前面列举的事例表明，无产阶级—社会主义者的观点处于特别有利的地位去发现它的对手思想中的意识形态因素)。然而，由社会和生存状况约束的思想同它产生于其中的环境，即创造了机会，也带来了障碍。显然，如果观察者或思考者局限于一定的社会地位，那他就不可能获得对问题的有包容性的洞见。比如，正如前面已指出的，社会主义的意识形态观点不可能自行发展成为知识社会学。历史进程本身似乎有一个固有特点，限制一个观点的狭隘性和局限性往往会在和相反的观点的冲撞中得到纠正。试图摆脱价值判断的意识形态的研究任务，是去理解每一个别观点的狭隘性，理解在整个社会过程中这些相互有别的态度之间的相互作用。我们此刻面临了一个无穷尽的课题。问题在于指出，在整个思想史中，某些思想观点怎样同某种形式的经验相联系，并且找出社会与思想的变化过程中两者密切的相互作用。比如，在道德领域，不仅有必要指出人类行为的持续变化，还要指出判断这种行为的准则在不断变化。如果我们能够表明，道德与伦理本身都受到某些明确条件的限制，这些基本的概念，如义务、违法、罪

恶，并不总是存在，而是表现为与不同的社会状况相关联，那么，我们对问题就有了更深层的透视。[1] 流行的哲学观点谨慎地承认行为内容是由历史决定的，但同时坚持保留永恒的价值形式和一套正式的范畴。这种哲学观点不再站得住脚了。行为的内容与形式得到区分和承认，这一事实本身是对历史—社会学研究方法的重要让步，这种研究方法使确立当代绝对的价值观越来越困难。

在达到这一认识水平后，也有必要记住：我们是按照价值来谈论社会和文化生活的，这个事实本身就是我们时代特有的态度。“价值”的概念从经济学中产生和扩散出来，在经济学中，对价值的有意识选择是理论的出发点。以后，这种价值的观点转移到伦理学、美学、宗教领域，于是在这些领域里带来对人类实际行为的歪曲性描述。最错误的莫过于把一个不加思索地欣赏一件艺术品，或者根据自己自童年起便被反复灌输的伦理模式而行动的人描述为他在价值之间作了有意识的选择。

有一种观点认为，一切文化生活都取向于客观价值，这种观点不过是又一种典型的现代理性错觉，它无视主宰人与他的世界之关系的基本的非理性机制。按照客观价值来解释文化，远不是永久有效的，它其实只是我们时代思想的独特特征。但即使我们暂时承认这一概念有某种长处，也只有参照与价值的某些形式领域及其具体结构有关的和它们在其中有效的具体环境，才可以理解

---

① 参见马克斯·韦伯：《经济与社会，社会经济学大纲》，第 3 部分第 794 页，与道德发生所必不可少的社会条件有关。

它们的存在。[①] 因此，没有一种规则可以自称具有形式上的有效性，可以从其历史上不断变化的内容中抽象出来，成为经久不变的、普遍的形式。

今天，我们已经能够清楚地看到，不仅在不同的历史时期，而且还在不同的文化中，都存在着思维模式的差异。我们正在慢慢地认识到，变化的不仅是思想的内容，还有思想的范畴结构。只是在最近的时期，人们才有可能调查这样一种假说，即：当具有那些思维方式特征的集团的社会基础，在社会变化的冲击下解体或被改变时，在过去和现在，居于支配地位的思维模式便被新的范畴所取代。

只要在文化领域内，思维本身含义转变和重心转变的相互依赖比任何其他地方都更明显和可以精确确定，那么，知识社会学的研究便有可能达到精确的阶段。这是因为，思想是社会与文化变动的格外敏感的参数。词义的变化与每一概念的多种含义，反映了在含义的细微差别中包含了相互对抗的生活方式的对立。[②]

然而，在社会生活领域中，除了在词语的含义上，我们在任何地方都看不到这样明显可察的相互依存，以及对变革与不断变化的重心的敏锐反应。依附于它们的词语及其含义是一个真正集合

---

① 参阅 E.拉斯克：《哲学与范畴学的逻辑》(图宾根，1911)，利用客观价值一词是为了说明范畴形式本身并不有效，而只是同它们的不断变化的内涵有关，这种内涵不可避免地反映着它们的属性。

② 因为这个原因，社会学的含义分析将在下述研究中起重要作用。在此我们可以设想，这种分析有可能发展成为基于社会领域的基本原则的症状学，如果我们能学会仔细观察的话，我们便可以看到，我们要分析的环境的每一种因素都包含着整体，并有助于理解整体。

的现实。整个思维系统的最细微的变化也要反射到单个的词语及其含义上。词语将我们束缚于整个过去的历史,同时又反映出当前的整体。当我们在与他人进行交流中寻求一个共同的理解层次时,词语可以用来消除含义在个体之间的差异。但是,在必要时,词语可以成为一个工具,用来强调每一个体在含义上的差别和独特的经验。因此,词语可作一个工具使用,来探测产生于文化历史过程中的原有的和新增加的成份,从而把以前不可察觉的价值增添到人类的经验尺度上。在所有这些调查中,都将在非评价的意义上运用意识形态的总体的和一般的概念。

第六节 非评价性的意识形态概念

从事上述历史研究的调查者不必去关心什么是终极真理的问题。在当今和在历史上,以前从未被如此透彻地分析的相互关系,现在已变得很明显。对这一事实所有细节的认识使现代调查者处于极其有利的位置上。他不再动辄提出争论中的哪一派手中持有真理,而是直接注意当近似的真理从复杂的社会进程的历史发展过程中出现时去发现它。如果有人责怪现代的调查者回避了什么是真理这个问题,他可以回答说,通过社会历史来间接地研究真理的方法,最终将比直接的逻辑攻击更有成效。即使他没有发现"真理本身",他也将发现与真理有关的文化背景和许多迄今尚不为人知的"环境"。事实上,如果我们相信自己已经掌握了真理,我们将不再有兴趣去获取那些可能使我们更近似地了解情况的洞见。正是因为我们不能确信,我们才比过去(那时人们相信绝对之物)可

能更好地接近于真实。

现在已经十分清楚,只有在发生迅速而深刻变化的知识界,那些过去被认为是固定的观点和价值才真正受到彻底的批判。只是在这种情况下,人才可能有足够的敏锐去发现所有思维中的意识形态成份。诚然,人们反对过他们的对手的观点,但在过去,他们这样做大多数是为了更顽固地坚持自己的绝对事物。如今,存在着太多的具有同等价值和威望的观点,每种观点都显示出其他观点的相对性,以致不允许我们采取任何一种观点并认为它是牢不可破的和绝对的。只有社会上这种瓦解的状况才使至今仍被总体稳定的社会结构和某些传统规范的可实践性所隐藏的洞见成为可能,因为每一种观点都是某种社会环境所特有的。[①] 而这种洞见可能确实的是,为了行动,我们需要一定量的自信和思想上的自我把握。可能同样确实的是,我们表现思想的表达形式,总倾向于加于这些思想一种绝对的语调。然而,在我们的时代,历史调查的功能恰恰是分析构成我们自信的因素,是抵销我们作为个体认为理所当然的那些偏见。要做到这一点,只有决心不断地尽量削弱自我神化的趋势。通过这种努力,我们观点中的片面性得以消除,相互冲突的思想也可能事实上互为补充。

目前过渡阶段极重要的一点,就是利用我们时代占主导地位的思想曙光,在这一曙光中,一切价值和观念都以它们真正的相对性出现。我们必须认识到,构成我们世界的含义都永远只是一个

① 就社会稳定性来说,我们不是指平静无事或个人的安全,而是指现存的总体社会结构的相对固定性,这种固定保证了居支配地位的价值和观念的稳定性。

被历史地决定的、持续发展的结构，人们在这一结构中发展；而且这些含义决不是绝对的。

在这个历史时刻，一切与人、与历史的结构和要素相关的事物突然以崭新的面目展现在我们眼前，此时，我们应当凭自己的科学思维而成为局势的主宰，因为，并非不可想象的是，正像以往的历史常有的情形一样，我们还来不及猜想，机会就可能稍纵即逝，世界又重新呈现出静态的、单一的、固定的面貌。

这第一种对历史的非评价性洞见并没有不可避免地导致相对论，而是导致了关系论。从意识形态总体概念来看，知识绝非虚幻的经验，因为，意识形态的相关概念绝不是幻觉。产生于我们在实际生活环境中的经验的知识，虽然不是绝对的，但却仍然是知识。产生于这种实际生活环境的准则并不存在于社会真空中，而是像对行为的真正认可一样有效。关系论只表明在一个特定的环境中的含义所有成份的相互关联，并在特定的思维框架中从这种相互关系中取得其意义。这样的一种含义系统只是在特定类型的历史存在中才是可能的和有效的，它一度为这一类型的历史存在提供了恰当的表现形式。当社会状况改变时，先前产生于它的准则系统便不再与之相和谐。与知识和历史观有关的不和谐也在发生。一切知识都指向某种客体，而且这些知识的研究方法还受到它所专注的客体的性质的影响。但是对所认识的客体的研究方法取决于认识者的本性。首先，它对于我们的知识的质的深度是如此(尤其是当我们试图达到对某种事物的理解时，此时所获得的洞察深度以理解者和被理解者之间精神或思想的密切关系为先决条件)，其次，它对于在理念上系统阐述我们知识的可能性也是如此，尤其

是因为为了成为知识,每一种感性认识是而且必须是加以整理并组织成范畴。然而,我们在多大程度上能组织和表达我们在这些概念形式中的经验,又取决于在一个特定的历史时刻偶然可以得到的参照。我们所持的概念,我们活动于其中的论述领域,以及这些概念所倾向于详尽阐述自身的方向,在很大程度上都取决于群体中思想上活跃、认真负责的成员所处的历史和社会环境。因此,作为这种非评价的意识形态研究的主题,我们所了解的是所有局部的知识及其组成因素与更大部分的含义以及其最终与历史现实的结构的关系。假如我们不是充分考虑这种洞见及其含义,而是想要弃之不顾,那么,我们便是把千辛万苦获得的思想成就付之东流。

因此,在生活变化中,寻求发现固定不变的观念或绝对的东西,是否真正就是一个值得去做的智力活动,就变得极成问题了。也许,更有价值的思想任务是学会能动地、全面地思考,而不是静止地思考。在我们的当代社会和思想困境中,没有比这更令人震惊的了,这就是我们发现那些宣称已发现绝对事物的人,通常正是那些假装优越于他人的人。在今天,还有这样的人招摇过市,向他人兜售他们宣称已发现的某种"绝对"假药。这只是一种迹象,表明我们失去了思想和道德的确定性,而且我们需要它们,这一点已为不敢正视生活的人们的广大部分所感受到。可能真实的情况是,为了在我们这样一个世界上生存和活动,生命攸关的需要是从众多选择带来的不确定性中找到一条出路;因此,人们可能被引向信奉某种直接的目标,仿佛它是绝对的,他们希望这样能使他们的问题显得具体和真实。不过,寻求绝对的和不可改变的事物的,主

要不是付诸于行动的人,而是那种由于在现存条件下感到安然自得而希望诱使他人也坚守现状的人。对事物的现存秩序感到满意的那些人,非常可能把片刻的偶然状态确认为绝对和永恒的,为的是有某种稳定的东西可以让他们附丽其上并尽可能减小生存中的不测。然而,要做到这一点,只有求助于所有浪漫的观念和神话。这样,我们便面临着现代思想中一种令人惊诧的倾向,在此倾向中,曾经一度被当作与神圣的东西交往的手段的绝对的事物,现在变成了一种工具,那些从这种工具获利的人用它来歪曲、颠倒和掩藏现今的含义。

第七节　从非评价性到评价性意识形态概念的过渡

因此,情况似乎是这样:以我们主要用来把握不断变化的现实之流的意识形态的非评价性概念为起点,我们一直在不知不觉中被引向评价性认识论,并最后被引向本体论—形而上学方法。就我们所论证的范围来说,非评价性的、动态的观点已不经意地变成了反对某种思想观点的武器。原先不过是一种方法论的技术,最终显露为一种世界观和一种工具,通过对此工具的运用,非评价性的世界观产生出来。在这儿,也像在许多其他情况下一样,我们只在我们活动结束时才最终意识到,那些动机,它最初驱使我们去调动每一个已被确立的价值,把它看作是整个历史运动的一部分。

于是,我们看到,我们所采用的是形而上学—本体论的价值—

判断,而我们却一直意识不到它。[①]但是,只有那些深受上一代人的实证主义偏见的影响的人,以及那些仍然相信有可能在思想上彻底摆脱本体论的、形而上学的和伦理学的先入之见的人才会因意识到这一点而惊恐不安。[②] 事实上,一个人为了从事真正的经验研究越是意识到自己思想中隐伏的先入之见,下述情况就越是明显:这种经验程序(至少在社会科学中)只能在带有经验的、本体的和形而上学的判断以及从它们推出的某些假设的基础上进行。不作决定的人则无问题可言,甚至不能阐述尝试性的假设,这种假设使他能提出问题并在历史中寻求答案。幸运的是,实证主义的确信奉某些形而上学的和本体论的判断,尽管它反对形而上学的偏见,并自称持相反观点。实证主义对进步的信念,以及它在特定情况下的天真的现实主义,便是这种本体论判断的范例。正是那些假设使实证主义做出了如此重大的贡献,某些这类贡献将不得

① 自然,我们所利用的价值—判断和本体论的类型,有意无意地代表了对一个完全不同的水准的判断,它是在我们批评试图重建历史废墟(以德国浪漫主义学派的精神)的、趋向于绝对主义的倾向时所提到过的本体论。这种成为我们行动基础的不可避免的内含的本体论,即使在我们不想相信它的时候,也不是凭浪漫的渴望就能达到的东西和我们能凭意志强加于现实的东西。它标志着我们现实世界所处的地平线,而这种地平线是不可能通过简单地标上意识形态的标签来处置的。在这点上,我们看到了"解决"我们问题的一线希望,虽然在本书的其他地方我们不试图提供解决方法。揭示思想中的意识形态和乌托邦成份仅仅对于摧毁那些我们并没有密切参与的思想是有效的。因此人们可能会问,是否在一定的环境下,当我们藉助于意识形态分析去摧毁某些观念的有效性时,我们没有同时设立一种新的解释,无论我们是否用这种方式对旧的信仰提出疑问,都不是在无意识地暗示新的决定。正如一位哲人所说:"常常是当某人到我这儿来寻求劝导时,在我倾听他时我却知道他是如何劝导自己的。"

② 一种多少更带批判性的实证主义是更温和的,而且它只希望承认"最低限度的必不可少的假设"。可能产生的问题是,是否这种"最低限度的必不可少的假设"将不会被证明是相当于包含在我们生存条件中的基本的不可简化的本体论。

不在以后的某个时候加以考虑。这些假设的危险不仅在于它们存在这种事实,或者说它们是在经验性知识之前。[①] 更确切地说,这种危险还在于这个事实:由传统留给我们的本体论阻碍新的发展,尤其是在基本的思维模式中;而且,只要传统的理论框架的特殊性仍然无人怀疑,我们就将继续处于静态的思维模式束缚之中,而这种思维模式不适宜于现阶段的历史和思想发展。因此,我们需要的是不断地乐于承认每一种观点都是确定的环境所特有的,而且也乐于通过分析找出这种特殊性由什么构成。清楚明白地承认成为经验知识基础并使之成为可能的暗含的、形而上学的假设,比起口头上否认这些假设的存在更能澄清和促进研究工作,这样的否认同时又伴随着通过后门偷偷地给予承认。

第八节 非评价性意识形态概念中暗含的本体论判断

我们一直在本体论[②] 和实证主义的领域内遨游,因为正确地理解思想史上这一最近阶段的思想运动,似乎是必要的。我们所描绘的这种从非评价性方法到评价性方法的无形转移,不仅表现了我们思想的特征,它还是整个当代思想发展的典型特征。我们从这一分析得出的结论是,这时期的历史学和社会学的调查工作最初受制于

① 如果经验性知识不以一种本体论为先声,它可能会是完全不可理解的,因为我们只能在我们有能力提出智慧的和揭示性的问题的限度内,从既定的现实中抽象出具体化的含义。

② 参阅作者的《认识论的结构分析》,载《康德研究补充》,第 57 期(柏林,1922),第 37 页注①;第 52 页注①。

非评价性观点,从这一观点中又发展出两种重要的、交替出现的形而上学定向。对此两种定向的选择在当前的情况下又化解成为如下两个方面:一方面,当我们相信真正重要的东西既不存在于变化本身之中,也不存在于构成那种变化的事实之中时,我们更有可能把历史事件的短暂性当作事实来接受。根据这一观点,一切现世的事物,一切社会的事物,一切集体神话,一切通常加诸于历史事件的含义和解释内容都可以忽略不计,因为人们感到,在丰富的和多样性的细节(有序的历史序列就从中产生)之外,还存在着终极的永恒真理,它超越历史,与历史细节无关。因此,存在着作为历史的一个直觉的和富有灵感的来源的思想,实际历史本身只是不完全地反映这一来源。那些精通思想史的人将认识到,这种见解直接来自神秘主义。神秘主义者早已坚持认为,存在着超越时空的真理和价值,与他们自己入迷的体验的真实性相比,发生在时空中的一切都只不过是虚幻的表象。但是神秘主义者在他们的时代并不能显示他们陈述的真实性。他们把事件的日常秩序作为稳定而具体的事实问题来接受,认为不同寻常的事件是上帝的武断意志。这个世界虽然充满各种事件,但却只承认一种解释它们的方式,一种稳定的方式,在这样的世界中,传统主义是至高无上的。而且,传统主义不承认纯粹形式下的神秘主义启示;相反,它根据这些启示与超自然的事物的联系来解释它们,因为这种入迷的体验被看作是与上帝的交流。同时,含义的所有因素的总体相互依存以及它们的历史相对性已被如此清楚地意识到,以致它已几乎成为被普遍当作理所当然的常识性真理。曾经只是少数创新者的深奥知识的东西,今天却能从方法上向一切人证实。这一研究方法变得如此流行,以致于社会学

解释也像历史学解释一样,在某种情况下会被一些人利用来否认日常体验和历史的现实。那些人认为现实位于历史之外,存在于入迷的和神秘的体验的范围中。

另一方面,还有一种研究方法也可以导致社会学的和历史学的研究。它产生于这样一种观点:事物与观念之间关系的改变不是故意和任意设计的结果,这些关系就其同时性和历史顺序而言,必须视为遵循了某种必然的规律性,这种规律性不是表面上显而易见,但的确存在而且能被理解。

一旦我们理解到历史的内在含义,并意识到没有任何历史阶段是永恒和绝对的,而是意识到历史进程的本质提出了一个没有解决的富有挑战性的问题,那我们将不再满意神秘主义者的自我满足和对历史的轻视。人们可以承认,人类的生活总是比我们在任何一个历史时期或特定社会条件下发现的内容更为丰富,而且,即使在我们对这些作出了说明之后,也还存在着超越历史的、永恒的精神领域。它从未被完全包含在历史之中,而且它赋予历史和社会经验以含义。我们不应就此得出结论,说历史的功能就是提供一个人不在其中的记录;相反,我们应把这种功能看作是人的本性在其中被表达的模型。人类开始从历史的无足轻重的人上升到人的前进的高度,在人类的规范、形式和成果变化的过程中,在体制和集体目标的改变过程中,在它不断变化着的假设和观念的变化过程中,变得易于理解了。据此,每一个社会的和历史的主体有了自我意识并获得对自己的过去的理解。当然,人们存在着一种倾向,把这一切现象都看作征兆而且将它们结合为一种体系;理解这一体系的统一性和含义成了我们的任务。即使我们姑且承认神

秘的经验是向人们自己揭示人 性的唯一适当的手段，我们仍然必须承认，神秘主义所追求的 可言状的因素必然与社会、历史现实有关。说到底，影响历史和 会现实的因素也以某种方式决定人的自身的命运。下述情况 是不可能的，即人的体验中的着迷成份的性质可能从未被直 示或表达出来，其含义也从未能被充分地传达；通过这一成份 留在历史上的痕迹就能够发现它，从而将它揭露在我们面前。

这种观点无疑是基于对历 社会现实所持的特殊态度，它暴露出对于理解历史和社会生 固有的可能性和局限性。神秘主义观点由于蔑视历史，以超越 世的观点看待历史，因而冒着这样的危险，即忽视历史必须提供 任何重要的教训。对历史的真正理解是不能期望从一种贬低 现实的重要性的观念得到的。对事实的更为谨慎的检验将显 ，即使从历史进程得不出最终定论，但一些具有深刻重要性的 西确实在历史领域中显露出来。历史中的每一事件和每一种含义 素，都受到时间、空间、环境地位的制约，因而曾经发生过的事不会总是发生；历史事件和历史含义也是不可逆转的。简言之，我们没有在历史中发现绝对状况这一情况表明，历史只对那些不期望从它那儿了解到什么的人来说才是缄默的和无意义的；这一情况还表明，认为“历史只是历史而已”的观点，正如神秘主义者所持的观点一样，注定是无结果的，这在历史学中比其他任何学科中都更明显。

思想史的研究能够而且必须以如下方式来进行，即要更多看到连续的和共存的现象，而不仅是偶然的关系，并且在历史的整个复合体中要寻求发现每一构成因素的作用、重要性和含义。我们

正是运用这种研究历史的社会学方法来识别我们自己的。如果这种洞察是通过具体的细节而逐渐获得的，而不是停留在纯思辨的基础上，如果每个进展都是在具体材料的基础上取得的，那么，我们最终将达到一门学科的水平，这门学科将把社会学技巧交给我们自由使用，来判断某一时代的文化。在前面的章节中我们努力接近这一目标，所以我们试图表明意识形态概念在分析当代思想状况时的价值。在分析不同类型　意识形态时，我们不想简单地列举这一术语的各个互不相关的含义，而是旨在在其一系列不断变化的含义中展示我们时代整个思想和社会情况的横断面。这样一种判断时代的方法虽然可能开始于非价值判断，但它很快便不再是如此。我们将不可避免地被迫接受一种价值观点。向价值观的转变从一开始就是由于下述事实而成为必要的，即：历史之作为历史是难于理解的，除非它的某些方面比其他方面更受到强调。这种对历史整体的某些方面的选择和强调可被看作是最终导向价值判断和本体论判断方向的第一步。

第九节　谬误意识问题

在历史的辩证过程中，必然进行着从非评价性的、总体的和一般的意识形态概念向评价性概念的逐渐过渡。然而，我们在此所说的评价，完全有别于前面所了解和描述的情况。我们不再认为某一特定时期的价值是绝对的，并且真正认识到，规范和价值是由历史和社会所决定的。对本体论的强调现在转变对另一些问题的强调。它的目的是从特定历史时期中并存的规范、思维模式和行为模式中区分真实的和非真实的，真的和假的。在当今，“谬误意

识"的危害不在于它不能把握绝对不变的现实,而在于它阻碍人们理解这样一个现实,这种现实产生于构成我们世界的思维进程的不断重新组合。因此,下述情况变得易于理解了,为什么在思维的辩证过程驱迫下,我们有必要把注意力更强烈地集中于这样一个任务,即:确定所有思潮中哪些在既定的情况下真正有效。根据我们在目前的思想危机中所面临的问题来看,我们在新的背景下遇到了"谬误意识"这一问题。当"谬误意识"这一观念不再涉及超验的探索宗教因素后,它便把它对现实标准的探索转向实践领域,尤其是政治实践领域,这情况使人联想起实用主义。这样,这一观念就以其最现代的形式出现了。但与它的现代的阐述相比,它仍然缺乏历史感。思想和存在仍然被当作固定的和相互分离的两极,在不变的宇宙中具有静态的相互关系。只是在现在,新的历史感才开始普遍化,能动的意识形态概念和现实概念才成为可能。

所以,从我们的观点看,一种伦理态度如果以如下规范为取向,那它就是无效的,即:即使带有最好的意图,在特定历史背景下的行动也不能照这些规范去做,这样,如果个人的非伦理行为不再能被看作是由于他自己个人的过失造成的,而必须归咎于一套被错误地建立的道德原则的强制,这种伦理态度便是无效的。如果由于传统的思维模式和生活概念,对一个人自身行为的道德解释不能考虑到行为和思想适应了新的变化形势,并且最终实际上还阻挡和妨碍人的调整和转变,这种道德解释便是无效的。这样,如果在特定的实际状况中,一种理论认真地采用了可能妨碍人在那个历史阶段调节自我的概念和范畴,那么这种理论便是错误的。过时的和不适当的规范、思维模式和理论可能退化为意识形态,其作用是掩盖而不是

揭示行为的实际含义。在下面的段落里，我们将举一些关于刚刚描述过的意识形态思维的最重要的类型的特殊例子。

反借贷利息的禁忌史可作为过时的伦理准则发展成为意识形态的一个例子。[1] 无息借贷的规则只能在一个其经济和社会两方面以亲密的和睦邻的关系为基础的社会中实行。在这样的一个社会中，"无息借贷"的实施并不难，因为它是从根本上适应于社会结构的行为方式。这一规则产生于具有亲密的和睦邻的关系的世界中，它在其伦理体系方面被教会所同化和定形。社会的真实结构改变越大，这一伦理规则越是呈现意识形态的特性，而且实际上越不能被实施。在资本主义上升时期，这一伦理规则的任意性和非现实性甚至变得更明显，由于它的职能已发生了变化，它可以被教会用作反对突然出现的资本主义经济力量的武器。在资本主义完全出现的过程中，这一准则的意识形态性质以下述情况表现出来：它只能被胜过，而不能被服从，这种性质变得如此明显，以致于连教会也放弃了它。

关于"谬误意识"的例子表现为对一个人自己及其作用的错误解释，我们可以举出如下一些实例，如：人们力图掩盖他们与自己、与世界的"真实"关系，向自己歪曲人类存在的基本事实，其方法是将它们神化、浪漫化或理想化；一句话，通过诉诸于逃避自我和世界的方法并以此凭幻想作出对经验的虚假解释。因此，当我们通过求助于不再有活力的绝对的东西（根据它们，生存是不再可能的）来试图解决冲突和焦虑时，我们便是在进行意识形态性质的歪

---

① 参见马克斯·韦伯：《经济与社会，社会经济学大纲》，第 3 部分，第 801 页及以用于关于这种情形的历史文献。

曲。下面就是这样一种情况:我们创造"神话"、崇拜"伟大本身"、公开宣称效忠"理想",而在实际行动中我们却依循另外的利益,而且还试图通过模仿无意识的公正来伪装这些利益,可是这种无意识的公正太容易被识破。

最后,当这种意识形态作为一种知识形式不再适用于理解实际世界时,我们便可以看到意识形态造成的歪曲的第三种类型。这可以举土地所有者为例。他的庄园已变成资本主义企业,但他仍然试图以使人联想起家长秩序的范畴来解释他在企业中与工人的关系和他自己的作用。如果我们对所有这些个别事例作一统观,我们便看到"谬误意识"的看法有了新的含义。从这一观点来看,当知识不能解释随形势而变化的新的现实时,当它试图以不适当的范畴来思考这些现实从而掩饰它们时,知识便成了歪曲的、意识形态的东西。①

这种意识形态概念(乌托邦概念见第四部分)可用评价性的、动态的来表示其特征。② 它是评价性的,因为它预先假定关于思想现实和意识结构的某些判断;它是动态的,因为这些判断总是用不断变化着的现实来衡量。③

---

① 一种感觉可能由于先于某一状况,也可能由于过时,而成为对这种状况的错误的或不适当的感觉。我们将在第四部分更明确地对此加以研究,在那里我们将讨论乌托邦思想。此时,我们只要注意到这些感觉形式可能先于状况也可能落后于状况即足够了。

② 我们希望在后面关于乌托邦思想的论述中证明,超越现在指向未来的乌托邦观点并不纯粹是对意识形态观点的否定,后者按照过去来理解现在并以此掩藏现在。

③ 这种意识形态概念只在一般的和总体的意识形态的层次上才是可以理解的,它构成第二种评价类型的意识形态,前面我们已经把它与第一种或称之为非评价类型的概念作了区分。

尽管初看之下这些区分可能显得复杂,但我们相信,它们决不是人为的,因为它们不过是对早已包含在我们当代社会的日常语言中的含义所作的精确阐述和合乎逻辑地追求这些含义的明确尝试。

这种意识形态概念(和乌托邦)坚持认为,在公认的谬误来源以外,我们还必须考虑扭曲的思维结构的影响。这种意识形态概念认识到这个事实:我们未能领悟的“现实”可能是动态的;在同一历史时期和同一社会中,可能有几种扭曲的内在思维结构的类型,其中,它们有些是因为至今尚未成熟,另一些则是因为已超越了现在。不过,在这两种情况下,需要领悟的现实都被歪曲和掩饰了,因为这种意识形态概念和乌托邦所考虑的都是只在实际中才自我露出的现实。无论如何,所有包含在动态的、评价性的意识形态概念中的假定,都基于如下经验,这些经验至多只能以不同于此处所提出的方法才能从想象上被理解,但它们在任何情况下都必须加以考虑。

第十节　通过对意识形态和乌托邦的分析探寻现实

说到底,试图避免发生意识形态和乌托邦的歪曲,就是探寻现实。这两种概念为我们提供了正当的怀疑基础,而且我们可能积极地使用它们来避免我们的思维可能引导我们落入陷阱。具体地说,它们能够用来反对我们理智生活中将思想与现实世界分割开来的倾向,或用来反对隐藏现实或超越其范围的倾向。思想应该不多不少地涵盖它活动于其中的现实。正如优美的文学风格的真正妙处在于它准确地表达了它想要表达的东西——传达得不多也不少——,这样,我们知识中的有效成份取决于与所要理解的实际

情况相连接而不是相脱离。

在考虑意识形态和乌托邦这两个概念时，现实的本质问题又一次立即突现出来。这两个概念都包含如下要求：每一种思想必须以它是否与现实一致来加以检验。然而同时，我们的现实概念本身也曾被修正和受到质疑。社会上相互冲突的集团和阶级都在其思想和行动中寻求这一现实。因此，不足为怪的是现实对于它们之中的每一个看上去是不相同的。① 如果现实的本质问题只是空想的、思辨的、想象的产物，我们就可以轻易地忽视它。但随着

---

① 关于根据社会地位来区分本体论可参阅我的《保守主义思想》，上述引文第2部分。进一步还可参阅P.爱泼斯坦：《在历史唯物主义中提出现实性的问题》，载《社会科学和社会政策文库》，第9卷(1928)，第449页及以下。

细心的读者可能会注意到，从评价性的意识形态概念这一点出发会再一次趋向于采取非评价性的形式，但是当然，这是由于我们想要发现评价性的解决方法。概念定义的这一不稳定性部分是研究技巧问题，这种技巧可以说已经臻于成熟，并因此拒绝使自身受到任何一种有可能限制其视角的特殊的观点的制约。这种动态的关系论提供了一条走出社会—状况的唯一可能的出路，在那里我们遇到了各种各样相互冲突的观点，其中的每一种观点，尽管都声称绝对有效，但却被证明均与某种特殊的地位有关，因而只适用于那种特殊地位。除非他吸收其内在矛盾是我们当前社会—政治紧张状态的原因的所有关键性的动机和观点，调查者才可能获得适合于我们目前生活状况的答案。如果调查者不是立即采取一种明确的立场，而是把每一种矛盾和冲突的倾向都纳入他的考虑之中，那么他的思想将会是灵活的和辩证的，而不会是僵化的和教条的。这样一种概念弹性和坦率承认至今仍然存在许多未调解的矛盾，不必要像实际上常发生的那样遮蔽调查者的视线。揭示迄今未解决的矛盾确实应该作为创造目前状况所需的思想类型的原动力。正如我们在前面所指出的，我们的目标是通过不断指出在我们思想中常常隐藏的和小心伪装的成份，来把我们当代理智生活中所有模糊不清的和成问题的东西全部引入明显的意识和控制范围。这样一种过程将造成动态的关系论，后者宁愿没有一个封闭的系统，如果这个系统是由特殊的、相互分离的因素的系统化而引起的，这种系统化的局限性就已经变得很明显。此外，我们还可以询问，这种封闭系统或开放系统的可能性和对它们的需要是否不会随着时代和社会情况的变化而变化。即使这些不多的评论也会使读者明白，无论我们在思维中使用什么阐述类型，它们都决不是随意的创造，而或多或少是理解和把握以它们来表达的不断变化的存在形式和思想形式的适当手段。至于关于思想“系统”的社会学含义的一些评论，可参阅《保守主义思想》。

我们对问题的继续研究,变得越来越明显的是:正是现实的多样性才产生了思维模式的多样性,我们作出的每一个本体论判断必然导致深远的后果。如果我们检验不同的集团用来对抗我们的许多类型的本体论判断,我们便开始怀疑每一个集团似乎都在分离的和独特的思想领域中活动;这些不同的、常常相互冲突的思想体系最终都可以归结为对"同一"现实的不同体验方式。

当然,我们可以忽略我们理性生活中的这种危机,正如在日常的实际生活中一般所做的那样。在上述过程中,我们只满足于把事物和关系看作不过是其直接的特殊背景中的相互分离的事件。[①] 只要我们在我们的经验中仅仅从一个特殊的立场来看待事物,只要我们的概念设计足以对付非常有限的生活领域,我们就可能永远意识不到调查现象的总体关系的需要。在这种情况下,我们至多偶尔感到困惑,但通常能在实践中克服它。因此,日常经验在很长时间内都与不可思议的解释系统一起发挥作用;直到历史

---

① 再没有比如下论证更无意义和更错误的了:因为每一种历史的和政治的思想形式都在一定程度上基于带有理论的假设,可见,我们不可能相信任何一种观念或任何形式的思想,因而在既定的情况下用什么来进行理论争论都是无所谓的。为此,我们每一个人都应该依赖他自己的本能、他个人的直觉,或者他自己的私人利益,即这些东西中任何最适宜于他的东西。如果我们都这样做的话,我们中的每个人无论其观点如何带有偏袒性,都将心安理得地坚持它,甚至还感到十分沾沾自喜。为了反对把我们的分析用于这些宣传目的的企图,让我们指出,在下述两者之间存在着根本的差别:一方面是盲目的偏袒和非理性主义,它们产生于纯粹的思想懒惰,这种思想懒惰在智力活动中只看到任意的个人判断和宣传;另一方面是这样一种探究类型:它认真关心客观分析,而且在排除了所有有意的评价之后,意识到了在所有思想结构中都固有的某种不可磨灭的评价痕迹(更具体的论述参阅我的下述论文《精神领域中竞争的意义》讨论中的总结性论述,以及我在同一会议中对佐姆巴特方法论的论文的评论,载《德国社会学第六次代表大会文集》)。

发展的一定阶段之前,这些解释系统都足以在经验上对付早期面临的生活状况。早期的和我们时代的问题可以陈述如下:在什么条件下我们可以说,一个集团的经验领域已发生根本改变,以致于传统思维模式与(它所需要理解的?)新的经验客体之间的差异变得很明显。如果一种解释假定,过去的解释被抛弃是因为理论的缘故,这种解释未免太书生气了。但是在这些较早的时期,正是社会经验的实际变化引起某些解释态度和方式的消失,因为后者与某些全新的经验不相和谐。

从其特殊性的观点看,特殊的人文科学几乎等于日常经验知识。这些学科也观察知识的客体,阐述从它们的具体背景中抽象和割裂出来的问题。有时,这些学科也能根据问题所遇到的实际的有机联系来对它们作出前后一贯的阐述,而且它们不仅是某一学科范围内的问题。但是,常常在某一阶段到达时,这种有机的、联贯的秩序便突然消失了。历史问题总是专题性的,这或者是因为构想主题的方式有局限,或者是因为陈述过于专门化。对历史而言,这诚然是必要的,因为学术的分工加强了某些限制。但是,当基于经验的研究者因其拒绝超越自己学科的传统所规定的专门化观察领域而得意时,无论这些传统范围有多么广泛,他都是在作保证他的假定不受质疑的防卫机制而装出高尚的动机。

甚至这种从未超越其专门化局限的研究也能增加我们的数据和丰富我们的经验。也许,甚至在某个时候,这种观点是恰当的。但是,正如它们在自然科学所研究的事实中一出现不一致,它们就必须怀疑它们的假说和设想一样,也正如进一步的经验研究只有当总的解释原则已得到修正之后才有可能进行一样,在今天的人

文科学中,我们也已达到这一阶段:我们的经验数据迫使我们提出某些关于我们的假定的问题。

局限于特殊领域的经验研究长期以来与常识处于相同地位,即:它的理论基础的可疑性和不连贯性仍然被遮掩着,因为人们从未看到全局。坚持如下的见解是正确的:人类的头脑可以借助于最模糊的概念作最清晰的观察。但当人们试图对这些观察进行反思、对与学科有关的根本概念作出界定时,危机便发生了。这种观点的正确性被如下事实所证明:在某些学科中,当人们展开一场关于该学科的根本概念和问题的真正争论时,基于经验的研究就总是进行得一帆风顺。

但即使这种观点也有局限性,因为它在科学命题的幌子下进行阐述,就试图取得普遍意义,即取得只是一定时期才有的科学的地位。当这些观念大约在本世纪初开始被阐述时,危机的症状只在研究领域的边缘、在关于原则和定义的讨论中才是可见的。现在,情况发生了变化,危机甚至渗入了经验研究的核心。多种多样可能的出发点和定义以及各种观点之间的竞争甚至改变了对以前好像是简单的关系的看法。

没有人否认经验研究的可能性,也没有人认为事实并不存在。(在我们看来,没有什么东西是比物质世界幻觉论者的知识理论更错误的了。)我们为了证实的目的也求助于"事实",但关于事实本质的问题本身就是很大的问题。对头脑而言,这些事实总是存在于思想的和社会的背景之中。它们能够被理解和界定,就已经暗示着某种概念体系的存在。而如果这种概念体系对某一集团的全体成员都是一样的,构成个别概念基础的假定(即可能的社会价值

和知识价值)便从不可能成为可以理解的。历史稳定时期存在的关于真理问题的梦幻般的肯定却因此而变得可以理解。然而,一致性一旦被打破,[①] 用来给予经验可靠性和前后一致性的固定的范畴便会经历不可避免的解体。由此产生出各种相互分歧和冲突的思想方式(思维的主体所不知的),它们将同样的经验事实整理为不同的思想体系,而且使这些思想体系通过不同的逻辑范畴得到理解。

这就造成我们的概念强加给我们的独特看法,它使同一事物因我们用来看待它的一套概念的不同而显得不同。因此,我们的"现实"知识由于越来越多地吸收了这些不同的看法,变得更包罗万象。先前显得仅仅是不可理解的边缘的东西、无法列入某一特定概念之下的东西,现在已引起了一个补充物并且有时是相反的概念,人们通过它能获得一种关于客体的范围更广泛的知识。

甚至在经验研究中,我们也更清楚地认识到,我们基本观点中的同一性或是缺少同一性是多么重要的问题。对那些已认真思考了此问题的人来说,由观点的多样性所引起的问题通过各个定义特有的局限性而得到清楚简单的陈述。这一局限得到了例如马克斯·韦伯的承认,但他以下述理由为一个特殊观点作辩护:推动调查的特殊兴趣决定所使用的具体定义。

我们关于概念的定义取决于我们的立场和观点,后者反过来又受到我们思维中许多无意识进程的影响。思考者面对其观念的

① 关于这一解体的社会学原因的进一步细节,请参阅作者的论文:《精神领域中竞争的意义》,见前面所引。

局限性和含糊性的第一个反应,便是尽可能长时间地阻止对问题作系统的、整体的阐述。例如,实证主义不遗余力地向自己隐瞒所有单因素论思想背后的深渊。这一方面对于促进有把握地继续探寻事实是必要的,但在另一方面,这种拒绝讨论问题的做法常常导致与“整体”问题有关的含糊与暧昧。

两种典型的信条尤其易于阻碍我们提出根本性问题。第一种信条是简单地把形而上学、哲学和其他边缘性问题看作是不相干的理论。根据此种理论,只有经验知识的特殊形式可以自称有效。甚至连哲学也被认为是特殊的学科,其主要的合理的偏重便是逻辑。第二种阻碍整体看法的信条试图进行调和,其方法是把研究领域划分为两个相互排斥的区域——经验科学与哲学;前者为特定的、直接的问题提供了无异议的、明确的回答;而“整体的”一般性的疑问和问题则求助于“更高级的”哲学思辨。对哲学来说,这意味着它放弃了下述主张,即它的结论建立在普遍适用的论据的基础之上。

这样的一种解决方案奇特地类似于君主立宪理论家的一句名言,这句名言说:“国王统而不治”。于是哲学被授予了所有的荣誉。在某些情况下,思辨和直觉被看作是知识的更高级的工具,但有一个条件:它们不参与实证的、民主地、普遍地适用的经验调查。这样,“整体”问题又一次被回避了。经验科学把这个问题置于一旁,而哲学不能对此负责,因为它只对上帝负责。哲学的证据只在思辨领域内有效,而且只得到纯粹直觉的证实。这样一种两分法的结果是,本来应该负有在整体情况中澄清观察者自己思维任务的哲学,却做不到这一点,因为它已丧失了与整体的接触,而局限

于一个“更高级”的领域。同时，专家根据其传统的（特定的）观点发现，不可能达到这个更通观全局的视野，而经验调查的现状又使这一视野成为必要。为了把握每一历史状况，需要某种思维结构，它将满足实际的、真实的问题的要求，而且能够把各种冲突观点之中的相互关联之处结合起来。在这种情况下，也有必要发现更根本的不言自明的出发点，弄清从哪一个位置可以对整体情况进行综合。可怕的、不确定的对矛盾和分歧的遮掩，将同极右或极左的方法一样，不能引导我们走出危机，这两种极端方法为了颂扬过去或未来，都利用这种做法来作宣传，一时都忘记了它们自己的立场也受到了同样的批判。把对手观点中的片面性和局限性解释为不过是他的阵营中出现危机的又一个证明，这样的做法也没有多大用处。只有当一个人的方法没有受到另一个人的挑战，亦即只要一个人意识不到自己观点的局限性时，人们才会有上述看法。

只有当我们彻底意识到每一种观点的局限时，我们才是走在探寻整体理解的道路上。思想上的危机不是仅仅影响单个思维立场的危机，而是在其思想发展中已达到某一阶段的整个世界的危机。能够清楚地看到我们的社会和理智生活已陷入了什么样的混乱中，这不是所失而是所得。理性能够更深地透视它自己的结构，这并不是思想破产的迹象。当格外广阔的视角需要我们彻底修正自己的基本概念时，不应把它看作是我们思想的无能。思维是由实际的社会因素决定的一个进程，它不断质疑自己取得的发现，纠正自己的程序。（仅仅因为纯属胆怯而拒绝承认已昭然若揭的东西可能是致命的。）然而，目前局势最有希望的方面是：我们从不满意于狭隘的眼光，而将不断寻求从比以往更广泛的背景去理解和

解释特殊的见解。

甚至兰克[1]也在其著作《政治谈话》中让弗里德利希说出如下一段话："如果只倾听极端的言论，你将永远不能得到真理。真理总是存在于发现谬误的领域之外。即使把一切形式的谬误加在一起，从中也得不出真理。我们必须为真理本身、在真理自身的范围中去寻找和发现真理。世上的所有异端邪说都不能教给你基督教是什么，它只能从福音书中去了解。"[2] 如此简单和纯朴的想法以其纯洁和天真使人想起某种思想的伊甸园，这种伊甸园对人类堕落以来的知识激变一无所知。人们时常发现，这种以自信呈现出来包含了整体的综合，最后结果是狭隘的偏狭观念的表达；还发现无条件地拥护可以信手拈来的任何观点，是阻碍获得如今可能达到的最广泛和更全面的理解的最有效的方法之一。

我们所设想的那种意义上的整体，并不是只有神眼才具有的直接的、永久有效的看待现实的眼光。它不是一种自我抑制的、稳定的眼界。相反，整体的眼界暗示着既吸收又超越特殊视点的界线。它代表知识扩展的持续过程，其目的不是取得超时限的有效结论，而是尽可能扩大我们的视野。

为了努力达到能从总体眼界的日常经验中得出简要的说明，我们可以举出处于特定生存状态中的某一个体为例。这种个体的精力集中在他所面临的具体个人问题上，然后，他突然如梦初醒地发现了那些决定其社会和思想存在的根本条件。在这种情况下，

① 利奥波德·兰克(1795—1886)，德国历史学家。——译者

② 兰克：《政治对话》，罗特舍尔出版社出版(哈雷，1925)，第13页。

一个不断专注于自己日常事务的人不会对自身和自己的立场采取怀疑的态度，然而，在达到引起幻觉破灭的危机以前，这个人尽管自信，但可能仍受到特定的、片面的观点的制约。直到他首次把自己设想为一个更大的具体环境的一部分，他才可能被刺激所唤醒，从整体背景来看待自己的行为。诚然，他的眼光可能仍因其经验范围狭窄而受到局限，或许，他分析自己境况的程度不能超越他在其中活动的小城镇或有限的社会圈子的范围。然而，把事件和人类当作环境的一些部分来对待，这些环境类似于他在其中发现自我的那些环境，这种作法就完全不同于仅仅对刺激或直接印象立即作出反应。一旦个体在世事中把握了自我定向的方法，他必然超越只看到自己城镇的狭小视野，懂得把自己看作一个民族的一部分，而尔后把自己看作世界的一部分。他以同样的方式将能够理解他的同代人的立场，理解他所生活的时代中他自己的直接环境，然后把这一时期理解为整个历史进程的一部分。

在这种认识结构轮廓上，这种对自己处境的定向代表了我们称之为不断扩大的向一个总体概念前进的现象的缩影。尽管在这种重新定向中与在构成经验调查的个体观察中所涉及的材料是相同的，但此处的目的却大相径庭。处境分析是思维的自然模式，其采用的形式是超出普通层次之上的各种经验形式。这一研究方法的可能性还没有被专门学科所充分利用，因为在通常情况下这些学科的研究对象被非常专门化的观点作了划分。可是，知识社会学旨在把我们思想中的危机也看作一个环境，然后我们力图把这个环境看作是更大整体中的一部分。

如果在这样一个像我们所处的复杂环境中，曾有过被区分的

思想发展,先对我们自己的思想发展作一些区分,那新的思想问题就产生了,人们必须学会重新思维,因为人是这样一种生物,它必须不断地调节自己以适应不断变化的历史。直至目前为止,我们对我们思想进程的态度(尽管它自称具有逻辑性)与任何幼稚者的态度相差无几。也即是说,人类习惯于在他们对之缺乏清晰理解的环境中行动。但是正如在政治历史中存在着某个时期那样,在那一时期,行动的困难变得如此巨大,以至于如果不对形势本身进行思考,就无法直接克服它们;而且正如人类被迫要越来越学会行动那样,最初是以对环境的外部印象为基础,然后通过结构分析对它进行监护,正是如此,我们可以把下述情况视为一个自然发展趋势:人类实际上是在与其思想中浮现的危急状况进行斗争,并力图更清晰地设想这一危机的性质。

克服危机不能靠做一些草率的和紧张的尝试来压制新产生的和令人烦恼的问题,也不能靠遁入已停滞的过去的安全之中。出路只能靠逐步拓宽和深化新获得的认识,靠在控制方向上小心谨慎的推进来发现。

第三章 科学政治学的前景
——社会理论与政治实践之间的关系

第一节 为什么没有专门的政治科学?

我们智力范围内的问题产生和消失,受制于一种我们还没有充分意识到的原则。甚至整个知识系统的产生与消失都可能最终被归结为某些因素,并因此变得可以解释。在艺术史上,已有人试图发现这样一些造型艺术,如雕刻、浮雕或其他艺术,它们为什么和在什么时期得以产生,并成为某一时期的主要艺术形式。知识社会学也应以同样的方式尽力去调查各种问题和各种学科开始出现与消失的条件。社会学者从长期来看必须能够做得更好,而不是把问题的出现和解决仅仅归因于某些能人的存在。某一特定的时间和地点的问题,以及它们之间复杂的相互关系,必须放在它们所产生的社会结构背景下去看待和理解,尽管这并不能总是使我们理解每个细节。孤立的思想家也许会认为是他个人思索出其关键的思想而与他所处的社会背景无关。一个生活在局部的、闭塞的社会环境中的人,很容易认为与他有关的事件只是孤立的事实,只是命运的安排。然而社会学不能满足于理解这一以近视的眼光所发现的问题和事件,因为这种眼光模糊了一切重要的关系。必

须在始终存在的、并不断变换结构的经验中领悟这些似乎孤立无关的事实,人们实际上就是在这样的经验结构中经历那些事实的。如果知识社会学在这种分析中能取得某种成功,那么许多迄今至少还未从本源上解决的问题,就可能得以澄清。这样的进展也能使我们看清,为什么社会学与经济学最近才诞生,为什么它们在一个国家得到发展,而在其他的国家却障碍重重,步履维艰。同样,这样的进展有可能解决一个人们总是无法回答的问题:为什么我们至今还没有目睹政治科学的发展?在一个像我们这样的充满着理性特征的世界里,这个事实表现了一种明显的反常现象。

几乎在所有的生活领域内,我们都有某种科学知识以及沟通这种知识的公认的方法。那么,难道可以设想,我们的命运要求我们掌握的人类活动的领域,就真是那么顽固不化,连科学研究也不能迫使它打开它的秘密?这个问题使人困惑不安的特征不容忽视。许多人一定已想到下述问题:这是否只是一种暂时的状态,以后能够克服?或者,在这一领域内,我们是否已经达到了认识的极限,永远无法逾越?

若赞同第一种可能性,我们可以说,社会科学还处在襁褓之中。我们可能作出这样的结论:更基础的社会科学的不成熟解释了这种"应用"科学受到阻碍的原因。如果真是这样,克服这种落后状态只是一个时间问题,可以期望进一步的研究产生对社会的控制,类似于我们现在所取得的对物质世界的控制。

那种相反的看法也在下述朦胧的感觉中找到了依据:政治行为在本质上不同于人类任何其他类型的经验,在对其作理性理解的道路上存在的障碍比其他知识领域内的障碍更难于克服。因

此，人们假设，所有将这些现象置于科学分析的企图都注定要失败，这是所分析的现象的独特性质决定的。

甚至正确地陈述这个问题，也可能是一个有价值的成就。了解到我们的无知也会使我们大大松一口气，因为我们可能由此知道为什么在这个问题上不可能有实际的知识和交流。所以，首要任务便是精确地界定这一问题，即：当我们问“政治科学是否可能成立”时，我们的意思是什么？

政治的某些方面是既可直接理解又可传达的。一位经验丰富而又训练有素的政治领袖不仅应了解自己国家的历史，也应了解与自己国家直接相关的、构成周围政治世界的国家的历史。所以，历史知识和有关统计的数据至少对他的政治行为是有用的。此外，政治领袖应该了解关于他所关心的国家的政治机构的一些情况。最主要的是，他的训练不仅是司法方面的，还应包括社会关系的知识，因为这些社会关系是制度结构的基础，而且制度结构通过它而起作用。他还必须随时了解形成他生活于其中的那种传统的政治观念。同样，他不能对其对手的政治观点茫然无知。还有一些进一步的、虽然不那么直接的问题，它们在我们的时代已不断地被详细阐述，即操纵民众的技巧问题，若没有这种技巧，要在大众民主政体方面取得进展是不可能的。对于政治领袖来说，许多其他学科，如史学、统计学、政治理论、社会学、思想史、社会心理学等，也都是重要的知识领域。假如我们有兴趣为政治领袖开设教育课程，上述研究范围无疑必须包罗进来。然而，以上所提到的学科只能提供实际知识，如果一个人碰巧成为政治领袖，也许是有用的。但是，即使所有这些学科加在一起，也还不能产生出政治科

学。它们至多能成为政治学的辅助性学科。假如我们通过政治学仅仅了解对政治行为有用的一些实际知识的总和,那么,这种意义下的政治科学无疑是存在的,而且可以向人们讲授这种科学。因此,唯一的教学法问题将在于从无数现有事实中选择那些与政治行为目的最为相关的东西。

然而,从这种略带夸张的说法中似乎已清楚地看到,"在什么条件下政治科学是可能成立的以及怎样才能讲授它?"这两个问题并没有涉及以上提到的实际信息知识的本身。那么,这个问题到底是什么呢?

以上所列举的各学科只是在它们论及社会和国家的范围内才在结构上是有关联的,好像它们是过去历史的最终产物似的。可是政治行为涉及的是尚在形成过程中的国家和社会。政治行为面对的是这样一个进程,其中每个时刻都创造着一个独特的局势,都力图从这种力量的永恒变动中分辨出某种有持久性的东西。于是问题成了:"是否有一种关于这种尚待形成的科学,一种关于创造活动的科学?"

这样,我们对问题的描述进入了第一个阶段。在社会领域内,把"已经形成的"与"处于形成过程中的"这两者进行对比有什么意义呢?

奥地利社会学家与政治家阿尔贝·谢弗莱[①] 指出,在社会—政治生活的任何时刻,都可以看出两个方面:其一是一系列的社会事件,它们有固定的模式并定期发生;其二是还处于形成过程中的事件,在这些事件中,在单个情况下必须作出导致新的、独特的形

① 参阅阿·谢弗莱:《论政治的科学概念》,载《政治学杂志》,第53卷(1897)。

势的决定。这位学者把第一个方面称为“国家的例行事务”，把第二个方面称为“政治”。稍加举例说明便可澄清这一区分的意义。当一个官员在所熟悉的生活中按现有规则和规定处理日常事务时，按照谢弗莱的观点，我们是在“行政”领域内而不是在“政治”领域内。行政是这样一个领域，在那里我们可以看到谢弗莱所说的“国家的例行事务”的例证。每当一个新的案例可以用这种预先制定的方式来处理时，我们所面临的就不是政治，而是社会生活的固定的和重复的一面。谢弗莱运用行政领域本身的一个明晰表述来点明他所作的区分。为了表达这类只参照已有的成规、即根据先例，便能够解决的案例，采用了从拉丁词 Simile 派生而来的一个德语单词 Schimmel，[①]意思是现有的案例在某种意义上按照已有的先例来处理。当驻外使节签订以往从未有过的条约时，当议会代表通过了新的税收措施时，当掀起竞选运动时，当某些反对集团准备反抗或组织罢工时，或者当反抗和罢工受到镇压时，我们便是在政治的领域里。

必须承认，这两个范畴之间的界限实际上是可以变通的。比如，在一个长系列的具体事例中的行政过程的逐渐转变，其累积的效应实际上可能导致新原则的出现。或者，举一个相反的例子：某种像新的社会运动那样独特的事物，也会深深地被“刻板的”和常规化的因素所渗透。不过，“国家的例行事务”与“政治”之间的对比提供了某种可作为有用的出发点的相反的状态。如果更带理论性地构想这种两分法，我们则可以说：每个社会进程都可以分为理

① 德文 Schimmel 意为“铸模”。——原英译者注

性化的领域和非理性的领域。理性化领域在井然有序地处理再发生的情况中由固定的和程式化的程序所组成，非理性领域是包围理性领域的领域。[①] 所以我们是在"理性化的"社会结构与"非理性的"模式之间进行区分。在这一点上我们可以做进一步的观察。现代文化的主要特征，是倾向于把事物尽可能地包括在理性的领域内，并将它们置于行政控制之下，另一方面又尽量把"非理性"的因素减少到零。

一种简单的说明可以澄清这个论断的含义。150 年以前的旅行者面临上千的意外事故，而当今的一切都按时间表进行。费用是经过精确计算的，整个行政措施使旅行成为合理地控制着的事业。了解了"理性化的"方案与这种方案所运作于其中的非理性的背景，便有可能对"行为"这一概念作出界定了。

一位以预定的作法处理卷宗的小官员；一位发现一宗案件刚好符合法律某一段落的条款并依此来处理它的法官；或者最后，一

---

① 为了精确起见，还应补充说明如下："固定的、程式化的因素"这一说法应看作是比拟说法。甚至最形式化和最僵化的社会特征，都不应看成是放在阁楼贮藏室内的东西需要使用时便取出来。法律、规则、习俗之所以存在，是因为生活的经验不断地要求它们存在。这种固定性只说明，社会生活尽管在不断自我更新，但却遵循着已内在于它的规则和形式过程，这样它便以重复的方式不断地自我再生。同理，"非理性化的领域"这一说法也要从更广泛的意义上来使用。它可能指一种理论的、理性的研究方法，如经过理性地计算而决定的一种技术；或者，它可以在"理性化"的意义上使用，在理性化中一些关联的事件遵循一种规则的、预期的（可能的）进程，就像是惯例、习俗或风俗的情况那样，这种关联事件并没有被充分理解，但它们的结构似乎有某种固定的特性。马克斯·韦伯把"刻板"一词用作更广泛的范畴，这一用法可以在这儿使用，然后可以区分刻板倾向的两个次范畴：(a)传统主义；(b)理性主义。鉴于这种区分与我们目前的讨论目的无关，我们将在更广泛的意义上使用"理性化结构"的概念，马克斯·韦伯就是在这--意义上使用"刻板"这个一般概念的。

名按照预定的技术制造出一颗钉子的工人,都不包括在我们的“行为”定义里。一个在达到既定的目的时结合运用了某些一般的自然法的技术员,其活动也不属于此列。所有这些行为模式只能看作是“复制性的”,因为它们的实行都是在理性的框架内,按照明确的规定,不需要任何个人决定。我们所指的行为,只是在理性化还未普及,而且我们在毫无规则可循的情况下被迫作出决定时,才会发生。正是在这样的情况下才产生了理论与实践的关系的整个问题。在已经作出的分析的基础上,现在我们可以大胆地对这个问题作进一步的评论。

无疑,对在其中一切事物和生活本身已被合理化、秩序化的那一部分社会生活,我们确实是有一些知识的。这里理论与实践之间的冲突并不成为一个争论问题,因为事实上,仅仅把个案置于普遍现存法则之下的作法,几乎不能算是政治实践。尽管我们的生活似乎已变得理性化,但迄今为止发生的所有理性化都只是部分的,因为我们的社会生活最重要的领域甚至在现在也还停留在非理性之中。我们的经济生活虽然在技术方面达到了广泛的理性化,而且在某些有限的联系方面还是可测算的,但作为一个整体,它并不构成计划经济。尽管人们有联合和组织的倾向,自由竞争还是起决定的作用。我们的社会结构建立在阶级的基础上,这意味着不是客观的试验,而是社会竞争和争斗的非理性因素决定着个人在社会中的地位和作用。国家生活和国际生活的统治权是通过斗争取得的,但这种斗争本身是非理性的,机会在其中起着重要作用。这些社会中的非理性因素形成了无组织性的和非理性的社会生活领域,行为与政治在这一领域中成为必要的。社会结构中

的非理性的两个主要来源(不受控制的竞争和强权统治)构成了这样一种社会生活的领域:这种社会生活仍然是无组织的,在其中政治成为必须的东西。在这两个来源的周围,积聚着其他更深刻的非理性因素,我们通常称之为情绪。从社会学的立场来看,在盛行着不受控制的竞争和强权统治的无组织的社会领域与情绪反应的社会整合这两者的范围之间,存在着某种关联。

因此必须提出这样一个问题:关于这个社会生活领域及其中的行为类型,我们了解什么知识?或者什么知识是可能的?[①] 但我们最初的问题现在已经以最充分的形式提出来了,并且在这种形式下它似乎得到了澄清。既然我们已经确定了政治领域真正开始于何处,真正意义上的行为在哪儿才有可能,我们就可以指出理论与实践之间的关系中存在的困难了。

这一领域的科学知识所面临的巨大困难产生于这样一个事实:我们在这里研讨的不是不变的、客观的实体,而是处于不断流动状态的倾向和努力。进一步的困难是:众多相互作用的因素在持续地变化着。如果总是同样的因素在相互作用,每一个因素都性质不变,而且它们相互作用又总是遵循有规律的路线,我们就有可能阐述一般的法则。但如果新的因素不断进入系统并形成不能预见的结合体,那就不那么容易这样做了。还有一个困难,这就是

① 有必要在这里重申,"政治的"这一概念,当它与理性化的结构和非理性的领域这两个相关的概念连结在一起使用时,它只代表"政治的"这一术语的多种可能概念中的一种。尽管这一概念特别适用于理解某些关系,但不能绝对地认为它是唯一的一种。至于"政治的"这一词语的相反概念,可参见 C.施密特:《政治的概念》,载《社会科学与社会政策文库》,第 58 卷(1928)。

观察者本人并不置身于非理性的领域之外，而是参与了各种因素的冲突。这种参与通过他的评估和利益不可避免地使他受制于某一流派的观点。不仅如此，最重要的还在于：政治理论家不光因其价值观和利益而成为冲突的参与者，还由于问题在他面前呈现的特殊方式、他的最一般的思想模式，甚至包括他的范畴，都无不受制于普遍的政治和社会的潜流。这一点是如此确凿，以致在我看来，我们必须在政治与社会思想领域内意识到思想类型之间的实际差异，这些差异甚至延伸到逻辑领域本身。

毫无疑问，在这方面，存在着政治科学的最大障碍。因为根据通常的期待，只有当思想的根本结构独立于被研究的行为的不同形式时，一种行为科学才有可能产生。即使观察者是斗争的参与者，他的思想基础即他的观察手段以及解决理念差异的方法，也必须超越冲突。掩盖问题的困难并不能解决问题，只有尽可能鲜明地、断然地说出困难才有助于解决问题。因此，我们的任务显然是设立这一论题：在政治领域内，对某个问题及有关的逻辑技巧的陈述随着观察者的政治立场的不同而不同。

第二节 知识的政治和社会决定因素

我们现在将力图以具体的例证来说明，政治的—历史的思想根据不同的政治潮流呈现出各种各样的形式。为了不致扯得太远，我们将主要讨论理论与实践的关系。我们将看到，甚至这种关于政治行为的科学的最一般、最根本的问题，也在不同的历史—政治派别那里有不同的看法。

只要审视一下19世纪和20世纪诸种政治和社会潮流，便可以很容易地看出这一点。我们列举如下几种最重要的有代表性的理想类型：

1. 官僚的保守主义
2. 保守的历史循环论
3. 资产阶级的自由、民主思想
4. 社会主义—共产主义观念
5. 法西斯主义

首先让我们考虑官僚的保守主义这种思想模式。所有官僚思想的根本倾向是把一切政治问题变成行政问题。因而，德国政治科学史上论述政治的大多数著作都实际上是在论述行政。如果我们考虑到官僚主义一直在起的作用，尤其是在普鲁士国家中的作用，并且考虑知识分子在多大程度上主要来自于官僚阶层，德国政治科学史上的这种片面性便很容易理解了。

把所有政治问题掩盖在行政这个帷幕之下的企图，可以用官员的活动领域只存于已经被阐明的法律界限内来解释。所以，法律的起源和发展都在他的活动范围之外。由于官员的社会视野受到局限，他就不懂得在每一部制定出来的法律的背后，存在着被社会所塑造的利益和一个具体的社会集团的世界观。官员理所当然地认为，由具体的法律规定的具体秩序，就等同于普遍的秩序。他不知道，每一种理性化的秩序只是多种形式中的一种，在这一形式中，社会上冲突着的、无理性的暴力得到调解。

那种行政式的、墨守陈规的人有其独特的理性类型。当他面临迄今未能驾驭的力量的作用时，例如在一场革命中集体能量的爆

发,他只能把它们看成暂时性的骚乱。因此,难怪在任何革命中,官僚都力图通过武断的法令来找到一种补救办法,而不是站在他自己的立场上去处理政治局势。官僚把革命看成是在一个其各方面有序的系统内的不幸事件,而不是社会赖以生存、保存和发展的基本的社会力量的活生生的表现。那种司法的、行政的心智,只能构成封闭的、静态的思想体系,它总是面临着自相矛盾的任务:不得不把产生于活动着的力量之间的非系统化的相互作用的新规则并入它的体系之中,似乎这些新规则只是原有体系的进一步详细阐述。

军事官僚式的心智的典型例子是各种类型的"背后一刀"的传奇,它们把革命的爆发解释成只是对周密计划的战略的严重干扰。军事官僚唯一关心的只是军事行动,如果军事行动依计划进展,那么生活的其他一切就都是有序的了。这种思想观念令人联想起一个关于医学界专家的笑话,据说他说过如下的话:"手术真是了不起的成功!不幸的是,病人竟死了"。

因此,每一种官僚都依据他对自己立场的独特强调,倾向于把自己的经验普遍化,而忽视这样一个事实:行政领域和有条不紊地运作的秩序领域都只代表整个政治现实的一个部分。官僚思想并不否认建立政治科学的可能性,但把它与行政科学等同起来。这样,非理性的因素被忽视了,然而,当这些因素依然迫使自己处在显著位置时,它们又被当成"国家的例行公事"来对待。有一句产生于这些圈子里的话可算是这种观点的典型表述:"一个好的行政机构胜于最好的宪法"。[1]

除了统治着德国、尤其在很大程度上统治着普鲁士的官僚保

① 《储蓄基金杂志》,第8卷,第6页及以下。

守主义以外，还有第二种类型的保守主义，它与第一种同时发展，可称之为历史保守主义。它是贵族社会集团以及知识分子之中的资产阶级阶层所特有的，这些人是国家的思想上和实际上的统治者，但在他们与官僚保守主义之间一直存在着相当大的紧张状态。这种思维模式带有德国大学的印记，尤其是历史学家占主导地位的集团的印记。甚至在今天，这种思想观念仍然可以在很大程度上在这些圈子中找到支持。

历史保守主义的特点是，它意识到国家生活中有不能用行政来管理的非理性领域。它认识到存在着一个无组织的和不可计量的领域，这个领域是政治的固有领域。的确，历史保守主义几乎把注意力只集中在为国家和社会的进一步发展提供真正基础的那些凭冲动行事的、非理性的因素。它认为这些力量是完全不可理解的，并且暗示人的理性本身没有能力理解或控制它们。在这里，只有从传统继承下来的本能，即一种"悄然地发挥作用的"精神力量——"民众精神"，其力量来自无意识的深层，才有助于铸造未来。

这一态度已由伯克在18世纪末表达出来，他以如下感人的话语被作为大多数德国保守主义者的样板："建设联邦或革新它或改革它的科学，也像所有其他实验科学一样，不能被演绎地讲授；它也不是一种短暂的经验，能在那种实践科学方面指导我们。"[①] 这一论点的社会学根源是显而易见的。它表达了在英国和德国居统治地位的贵族的意识形态，而且被用来把他们对国家的领导地位

---

① 柏克的《论法国革命》，F.G.塞尔比编（伦敦，麦克米伦出版公司，1890），第67页。

的要求合法化。政治中的这种“我不知道什么”因素只有经过长期的体验才能学会,而且只对那些历代都在分享政权的人才显示为一种规则,贵族阶级打算用它来为政府作辩护。这就解释了某一特定集团的社会利益以什么方式使其成员对社会生活的某些方面产生敏感,而处在另一个位置上的人则对之毫无反应。官僚因其行政偏见而对局势的政治方面视而不见,但贵族从一开始就对此领域驾轻就熟。从一开始,国内的和国际的势力范围相互争斗的舞台就引起了他们的注意。在这个领域,一小薄本教科书的知识令我们失望,也不能从假定的前提机械地推论出解决问题的办法。因此,解决问题不是个人智慧所能决定的。相反,每一事件都是实际的政治力量造成的结果。

历史保守主义的理论本质上是封建传统的表达,① 这种理论成为自我意识,主要关心超越行政领域的问题。这一领域被认为是完全非理性的,不能用机械的方法来制造,而是自动发展起来的。这种观点把每一事物都与关键的二分法联系起来,即分成“根据所设计的计划进行构造”和“随其自然发展”② 两个方面。对政治领袖说来,只具备正确的知识和掌握某些法律和规则是不够的。除此之外,他还必须具有天生的、由于长期经验而变得更锐敏的本能,这才能使他找到正确的答案。

两种非理性主义的类型共同产生了这一非理性的思想方法:一方面是前资本主义的、传统主义的非理性主义(它把合法的思想

---

① 参阅《保守主义思想》,在前述引文中第 89、105、133 页及以下。

② 同上书,第 472 页注。

看成是例如对某种事物的感觉方式而不是对它的机械计算)，另一方面是罗曼蒂克的非理性主义。由此，便创造出一种思维模式，它把历史看成先于和超越理性的因素。甚至历史学派的最杰出的代表兰克，在界定理论与实践的关系时也遵循这种思想观点。[①] 据他看来，政治不是一门可以被传授的和独立的科学。政治家确实可以研究历史并有所收益，但他不是为了从中获得行为法则，而是因为这会有助于使他的政治本能更敏锐。这种思维模式可说是一些政治集团的意识形态，它们传统上占据着统治地位，但却很少参与行政官僚。

如果把我们至此提到的这两种解决方法进行对比，则可很明显地看到：官僚保守主义者倾向于掩盖政治领域，而历史保守主义者则更尖锐更独到地把这一领域看成非理性的，即使他从历史事件和活动着的主体中挑选出了一些传统因素加以强调。在此时期，我们便面对了这种理论的主要对手，正如前面所指出的，这种理论最早产生于贵族的封建思想观念，换句话说，就是自由—民主资产阶级及其理论。[②] 资产阶级的兴起伴随着一种极端的理念主义。这里所说的理念主义是指这样一种思想模式，它或者看不到基于意志、兴趣、情感或世界观的生活和思想的因素，或者，如果它意识到了它们的存在，也把它们等同于理念，相信可以用理智掌握

---

① 参见兰克：《政治对话》(1836)，罗特克尔出版社出版(哈雷和萨勒，1925)，第21页及以下。还可见同一主题的其他文章：《反思》(1832)、《论理论的影响》、《论历史与政治的关系和区别》。

② 为简明起见，我们不把自由主义与民主区分开来，虽然从历史和社会角度看，两者是十分不同的。

它们和使它们服从于理智。这种资产阶级的理念主义特别需要科学的政治学,而且在实际上着手去创建这样一门学科。正像资产阶级创造了可以把政治斗争引入其中的第一批机构(先是议会和选举制,后是国际联盟),它也为新的政治学科创造了系统的场所。资产阶级社会组织上的变异也出现在它的社会理论上。资产阶级试图使世界彻底理性化,然而这种尝试在碰到某些现象时不得不停止下来。由于它认可自由竞争和阶级斗争,它甚至创造了一个新的非理性领域。同样地,在这种思想类型中,非理性的残余实际上仍然没有被革除掉。不仅如此,正像议会是一种形式上的组织,即在形式上把政治冲突理性化,而没有解决冲突,资产阶级理论也只做到了把内在的非理性因素表面上和形式上理念化。

当然,资产阶级的智能意识到了这种新的非理性领域,但它只就下述情况而言是理念主义的,它试图只通过思想、讨论和组织去控制在那里占支配地位的权力和非理性关系(好像它们已经理性化)。这样,他们相信,可以对政治行为毫无困难地作科学界定。这种成为问题的科学假定分为三个部分:

首先是目的论,即关于理想国家的理论。

其次是现实国家的理论。

第三是"政治",即描述现存国家转变为完美国家的方式。

为了说明这种思想类型,我们可以参考一下费希特的"封闭的商业国家"的结构,它在这个意义上得到H.李克尔特[①] 非常深刻

---

① 见海因里希·里克特:《论理想主义的作为科学的政策。论政治哲学的问题史》,载《科学院》第4期,埃尔兰根。

的分析，但李本人却完全接受了这种观点。这样，便存在着一门关于目的的科学和一门关于手段的科学。这方面最引人注目的事实是理论与实践的彻底分离，理念领域与情感的彻底分离。现代理念主义的特征是，它倾向于不容忍由情感决定的和评价性的思维。然而，如果遇到这种类型的思想（所有的政治思想基本上都被置于一种非理性的背景之中），理念主义就试图解释这些现象，认为评价性因素将显示可以分离，并且认为至少仍然存在纯理论的残余。在这方面，它甚至连问都不问，情感因素在某些情况下是否不与理性因素交织在一起，以致把范畴结构本身也包括了进去，并使得把评价性因素分离出来的要求实际上不可能实现。但是，资产阶级理念主义并不对这些困难感到忧虑。它以不屈不挠的乐观主义态度努力去征服一个完全清除了非理性的领域。

至于说到目的，这个理论教导说，政治行为有一套正当目的，只要这一目的还未被人发现，它就能通过讨论而被实现。因而，正如卡尔·斯密特已清楚地指出的那样，议会制最初的思想，就是建立一个讨论的社会，其中，真理是通过理论方法来寻求的。[①] 我们完全清楚而且能够从社会学上理解这种思想类型的自欺性在哪里。如今我们认识到，在每一种理论的背后，都有表示集团目的、集团权力和集团利益的集体因素。这样，议会的讨论在其可能最终达到客观真理的意义上说，远不是理论性的，因为它们关注的是十分现实的、在利益的相互冲突中被决定的问题。这个工作留给了社会主义运动，它作为资产阶级的对立面随后兴起，它专门详细

① 见卡尔·施密特：《现今议会主义的精神史状况》第2版（莱比锡，1926）。

阐述了关于现实问题争论的这一方面。

在我们讨论社会主义理论时,我们暂时不对社会主义与共产主义进行区分,因为,我们这里不那么关心数量过多的历史现象,而关心的是这样一些倾向,它们云集于从根本上决定现代思想的对立的两极。在与其资产阶级对手进行斗争时,马克思主义重新发现,在历史事件和政治事件中,不可能有“纯理论”。它看到,在每一种理论的背后,都隐伏着集团的观点。集团思维这种现象依照利益以及社会环境和生存环境表现出来,马克思把这种现象称为意识形态。

在这个问题上,正如经常见之于政治斗争时那样,人们已有了一个重要的发现,而这个发现一旦为人们所知,就必须探究到底,直到得出最后结论。由于这种发现总的来说包含了政治思想问题的核心,情况就更是如此。意识形态这个概念有助于指出问题,但问题决不因此就得到解决或澄清。[1] 要取得彻底的澄清,只有摆脱原先观点中固有的片面性。因此出于我们的目的首先有必要做两个修改。第一,我们可以很容易地指出,那些用社会主义和共产主义术语来思考的人只是在他们的论敌的思维中辨认出了意识形态因素,而认为自己的思想毫不带有意识形态因素的污点。作为社会学家,我们没有任何理由不把马克思主义自己发明的观点应用于它本身,并通过一个个具体事例指出它的意识形态特征。而

① 至于接下去是什么,为了进一步讨论问题,应当参考本书的第二章,我们这里只重复这一问题的基本方面。前面所描述的关于总体的一般的和非评价性的意识形态概念正是本处讨论所运用的(参见英文版第80页)。本书第四章将讨论评价性的意识形态概念和乌托邦概念。因此,所用的观点将取决于研究的直接目的。

且，应该说明，“意识形态”概念用在这儿并不是作为一个否定的价值判断，不是指它暗示一个有意识的政治谎言，而是打算用来表示特定的历史和社会环境以及世界观和与之有密切联系的思维方式不可避免地联系在一起的观点。意识形态术语的这一含义与思想史有更密切的联系，必须与它的其他含义清晰地区分开来。当然，我们并不否认，在其他场合下，“意识形态”一词也可以用来揭示有意识的政治谎言。

在进行这种讨论时，我们没有丢弃意识形态这一概念中对于进行科学研究有积极价值的东西。它给予我们的重要启示是，关于历史和政治思想的每种形式，本质上都取决于思想家及其集团的生活状况。我们的任务是将包裹着这一洞见的那层片面的政治外壳去掉，并系统地详细阐述如下论点：一个人对历史怎么看，怎样从特定的事实解释全局都有赖于这个人在社会中所处的地位。在每一个历史的和政治的贡献中，我们都能够确定客体是从什么样的有利地位来被观察的。不过，我们的思想取决于我们的社会地位，这一事实并不一定就是犯错误的原因。相反，它倒常常是通向政治洞见的道路。在我们看来，意识形态概念的重要因素是这样发现的：政治思想与社会生活在整体上紧密联系在一起。这就是人们经常引用的一句话的基本意义：“不是人的意识决定人的存在，相反却是他们的社会存在决定着他们的意识。”①

但是与此紧密相关的是马克思主义思想的另一重要特征，即

① 见卡尔·马克思：《政治经济学批判导言》，N.I.斯通译（芝加哥，1913），第11—12页。

对理论与实践关系的新概念。尽管资产阶级理论家用专门的章节来陈述他们的目的,尽管这总是从规范的社会概念来着手进行的,但是马克思跨出的最重要的一步却是抨击社会主义中的乌托邦因素。从一开始他就拒绝制定一套穷尽一切的目的。他认为不可能取得任何可以脱离过程本身的规范。他说:"共产主义对我们来说不是要建立的一种状态,也不是现实必须顺应的理想。我们称共产主义是废除现状的实际运动。这一运动所处的状态是由那些现存的状态所引起的"。[①]

如果我们今天问一个受过列宁主义训练的共产主义者,未来的社会实际上会是什么样的,他会回答说这个问题是违反辩证法的,因为未来本身也将在它形成的实际辩证过程中被决定。但这种实际辩证过程是什么呢?

它表明,我们不能事先计算一个事物应当是什么样或将是什么样的。我们只能影响形成过程的总趋势。我们始终面临的具体问题只能是下一步。政治思想的任务不是去设立应当是什么这样的绝对论题。理论,甚至包括共产主义理论,只是形成过程的一个功能。理论与实践之间的辩证关系就在于这一事实:首先,产生于明确属于社会的冲动的那种理论,能澄清局势。在澄清过程中现实经历着变化。我们由此进入新的局势,从中又产生出新的理论。这样,这一进程如下所示:(1)理论是实践的一个功能;(2)这一理论导致某种行动;(3)行动改变现实,或者在失败的情况下,行动迫使我们修正先前的理论。由行动而带来的实际局势的变化,产生

① 见《马克思—恩格斯文库》,D.里扎诺夫编(法兰克福),第1卷,第252页。

出新的理论。[①]

对理论与实践之间关系的这一看法，在对该问题的讨论中带有高级阶段的烙印。人们注意到，在这个阶段前还有一个极端理念主义的片面性和完全的非理性主义存在，而且这种看法还必须战胜资产阶级和保守主义思想和经验中已被揭示出来的一切危险。这种解决方法的长处在于它吸收了以往对此问题的阐述，也在于它意识到，在政治领域中，通常使用的思想方式不能有所建树。另一方面，这种看法过于受求知欲的驱使，以致不会陷入像保守主义那样的完全的非理性主义。两种思潮冲突的结果，得出一种非常灵活的理论。从政治经验取得的一个基本教训曾被拿破仑用如下格言最令人印象深刻地表达出来；他说"深入而后知"，[②]这一基本教训在这里也找到了它的方法论上的依据。[③] 的确，政

① "当无产阶级通过阶级斗争改变自己在社会上的地位从而改变整个社会结构时，在认识到改变了的社会形势即它自身的同时，它发现自己不仅面对需要理解的新目标，还改变了自己作为认识主体的地位。这种理论有助于使无产阶级意识到它的社会地位，即是说，它能使无产阶级看到自身在社会过程中既是主体又是客体。"（格奥尔格·卢卡奇：《历史和阶级意识》，柏林，1923。）

"这种意识反过来变成新的行为的动力，因为理论一旦被群众掌握便成为一种物质力量。"（马克思—恩格斯《遗著》，第1卷，第392页。）

② 的确，列宁和卢卡奇两人作为辩证法的代表，都能从拿破仑这一格言中找到自己的根据。

③ "革命理论是对全世界劳工运动的概括。假如它不与革命实践相关联，它便自然地失去了它的精髓，正如假如没有革命理论为实践照亮道路，实践便只在黑暗中摸索。但如果理论和革命实践有着不可分割的紧密联系，理论就能够成为劳工运动中最伟大的力量，因为只有这种理论能使运动增加自信，赋于运动以指导、力量，使劳工运动理解事物之间的内部联系，而且也只有这种理论能够帮助实践澄清现在和将来的阶级运动的方向和进程。"（约瑟夫·斯大林，《列宁主义的基础》，修订版，纽约和伦敦，1932年版，第26—27页）。

治思想不能靠从外部对它的思索而得到发展。相反，当具体情况被看透时思想才会被阐明，这不仅是通过活动和行动，也通过必须与之相伴随的思维。

这样，社会主义—共产主义理论，就是直观论和以极端理性的方式去理解现象的确定愿望的综合。这种理论中有直观论，因为它否认在事件发生之前对它们进行精确预计的可能性。理性主义倾向是它在任何时候都使无论什么新奇的东西适应于理性的框架。任何时候都不允许没有理论而行动，但产生于行动过程的理论将与先前的发挥作用的理论处于不同的层次上。[①] 尤其是革命，创造了一种更有价值的知识类型。这就构成了人们可能进行的综合，当时人们生活在非理性之中，而且意识到了这一点，但他们并不绝望，仍然试图对非理性作出理性的解释。马克思主义思想相似于保守思想，其原因在于它不否定非理性领域的存在，不试图像官僚思想观念那样企图掩藏非理性，也不像自由民主思想家那样以纯理念的方式去处理它，好像它本身是理性的。然而，马克思主义与保守思想的不同点在于，它认为这种相对的非理性通过

---

① 革命创造出有利于产生重要知识的良好形势："一般的历史，尤其是革命的历史，总是比最好的党派、比最先进阶级的最觉悟的先锋队所设想的还要更丰富、更多样化、更有魄力和'狡诈'。这是自然的，因为最优秀的先锋分子所表达的意识、意志、热情和想象，只属于成千上万的人，而革命的到来却标志着这样一个时刻：亿万人的所有能力——意识、意志、热情想象，在最激烈的阶级斗争的激励下，都得到格外地高扬和发挥。"（列宁：《"左派共产主义：一种幼稚病》，托伊勒尔出版社，第76—77页。还有纽约和伦敦，1934）。

从这一观点进行下述观察是有趣的：革命似乎既不是加强人们固有的热情，也不只是使其理性；这种热情很宝贵，只是因为它可以把经实验证明的、汇集起来的理性融入千百万人的个体经验之中。

新的理性化方法是可能理解的。[①]因为，甚至在这种类型的思想中，非理性领域也不完全是非理性的、任意的或不可理解的。诚然，不存在这种创造过程非遵循不可的、静止固定的和明确的法则，也没有任何精确地循环发生的事件序列，但同时甚至在这儿也只有数量有限的情况发生。而这毕竟是最具决定性的考虑。即使当历史发展中有新因素产生，这些新因素也并不仅仅构成一系列出乎预料的事件；政治领域本身充满了各种倾向，即使这些倾向会变化，它们通过其存在也仍然在很大程度上决定着各种可能性。

因此，马克思主义的首要任务是对所有那些影响局势特征的倾向进行分析并使之理性化。马克思主义的理论已从三个方向上详述了这些结构性倾向。首先，它指出，一个特定社会中的政治领域的基础和特征总是当时流行的生产关系的状态。[②]生产关系不是被静态地看作不断再现的经济循环，而是被动态地看作结构性的相互关系，这种相互关系是随着时间自身经常改变的。

---

① 这样，命运、机会、每一种突如其来和预料不及的东西以及由此产生的宗教观念，都被想象为等级的作用，在这种等级中，我们对历史的理解还没有达到这个阶段或理性的程度。

"资本主义的盲目力量是令人畏惧的，之所以说它盲目，是因为人民群众无法预见它，这些力量在无产阶级和小商人生活的每个阶段都威胁着他们，可能给他们带来出乎预料的、偶然的灾难和破产，把它们变成乞丐、贫民、甚至娼妓，使他们饥寒交迫。这些情况就是现代宗教的根源，唯物主义者如果想坚持唯物主义观点，就必须认识到这一点。无论什么教科书也不能从宣告为资本主义苦力的人的心上将宗教抹去。只有劳苦群众自己学会以团结一致的、有组织有系统的、有意识的方式去向宗教的根源开战，即反对以任何形式出现的资本的统治地位。"（列宁：《行动中的布尔什维克党》1904—1914 第 2 章。选自论文《工人的党和宗教》，纽约，第 274—275 页。）

② "物质生活的生产方式决定着社会政治、精神生活的总特性。"（马克思：《政治经济学批判导言》，N.T.斯通译，芝加哥，1913 年，第 11 页。）

其次,它看到,这种经济因素中的变化与阶级关系的变化紧密相联,这同时包含权力种类的变化和不断变化的权力分配。

但是,第三,它认识到,有可能理解在任何时期控制人的观念系统的内在结构,也有可能在理论上确定这种结构的任何变化或调整方向。

不用说更重要的是下面的事实:这三种结构模式并不被相互孤立地考虑。正是由于它们的相互关系它们才被组成一组问题。意识形态结构并不独立于阶级结构而变化,而阶级结构又不会独立于经济结构而变化。正是对问题的这三个方面——经济的、社会的和意识形态的阐述的相互关联和相互交织,使马克思主义思想获得了特有的洞察力。只有这种综合的力量才能使它不断重新阐述社会结构整体的问题,不仅能阐述过去的,也能阐述未来的。悖论在于这个事实,马克思主义认识到相对的非理性,而且从未忽略它。但与历史学派不同,它并不满足于仅仅接受非理性。相反,它试图通过新的理性化努力来尽可能多地消灭它。

在此,社会学家又一次面临了生存的一般历史—社会形式的问题,也面临了产生马克思主义特有的思维模式的独特环境。我们怎样才能解释马克思主义的奇特性?这种奇特性在于把极端的非理性主义与极端的理性主义以这样一种方式结合在一起,从这一混合中产生出一种新的"辩证的"理性。

从社会学来看,这是一种上升阶级的理论,这种阶级并不关心暂时的成功,因此不把"突然爆发的革命"作为夺取权力的手段,但由于它固有的革命倾向,它必须一直对局势中不可预测的各种因素保持敏感和警觉。每一种理论,只要它产生于阶级地位并基于

有组织的历史集团而不是非稳定的群众之上，它就必然具有长远的眼光。因此，它需要一种彻底理性化的历史观点，在此基础上才有可能随时向我们自己发问，我们现在在哪儿，我们的运动发展到了什么阶段。①

在前资本主义时期产生的集团中，社区因素占主导地位，这些集团可以只因为传统或共同的情感而被维系在一起。在这样一种集团中，理论的思索完全是第二位的。另一方面，如果一些集团的维系主要不是靠这种社区生活的有机纽带，而只是靠它们在社会—经济体系中占据相似的地位，那么，这些集团中严密的理论化便是结合力的先决条件。从社会学来看，这种对理论的迫切需求，是一个阶级社会的表达，在这个阶级社会中，必须靠相似的生活环境，而不是在一个广泛的社会领域中地域的接近，把人维系在一起。感情上的纽带只在有限的空间地带内有效，而理论的世界观却具有统一广阔地域的力量。因此，理性化的历史概念可以被用作把相隔甚远的集团统一起来的因素，同时给予在相似的社会条件下不断成长起来的几代人提供连续性。在阶级的形成过程中，具有首要意义的是社会秩序中的相同地位以及统一的理论。随后产生的情感纽带只是已经存在的状况的反映，并且总是或多或少地受理论的制约。尽管存在暗含于无产阶级地位中的极端的理性化的倾向，这一阶级的理性局限，却受到其反对地位，尤其是它被赋予的革命地位的限定。

革命的目的阻碍理性成为绝对的。在现时代，趋向于理性化

① "没有革命的理论，便没有革命的运动"(列宁:《怎么办》，纽约和伦敦，1931)。

的倾向在如此广泛的范围内进行,以致最初只是非理性爆发的反叛,[1] 在这一层次上依照官僚的方式被组织起来。即使如此,在我们的历史概念和生活安排中,一定在某处为伴随着革命的基本的非理性保留了一席之地。

革命意味着在社会的理性化结构中,某处存在着引起破坏的预感和意图。因此,它使警惕性成为必要,以便抓住必须冒险进攻的有利时刻。如果整个社会和政治领域被看成是完全理性化的,它便暗示我们不再必须严密注意这样一种破坏。然而,所谓时刻,只不过是包含在"此时此地"中的非理性因素,每一种理论都以其概括倾向的长处而使之模糊不清。但是,既然只要人们需要和想要革命,他们就不能错过这个发生破坏的有利时刻,所以,在理论上便产生了一个缺口,它表明非理性因素应如实地得到估价——主要是估价其非理性方面。

所有这一切辩证思维都开始于把历史—保守主义集团看来是完全非理性的东西理性化。但是,这种辩证思维并没有在其理性化的趋向方面走得太远,以致于把处于形成过程中的东西看成是完全静态的。

这种非理性因素体现在辩证的变化这一概念中。政治领域中的主导倾向在这儿不被解释为数学上可计算的力量结合体,而被看作是这样一种东西:当它被驱赶出先前的倾向轨道时,能在某一点上发生突变。自然,这种变化从来都不能预见;相反,它总是有

---

① "武装起义是政治斗争的一种特殊形式。它有自己的发展规律,应该了解这些规律。卡尔·马克思格外生动地表达了这一点,他写到:'革命起义像战争一样是一种艺术。'"(列宁选集,维也纳,1925,第448页)。

赖于无产阶级的革命行动。因此,理念主义绝不能在所有的情况下都被认为是正确的。恰恰相反,似乎有两种情况,在这些情况下,唤起了领悟形势所必须的直觉。首先,要确定革命性转变的条件是否成熟,这总是不可计算的,而只能求助于政治直觉。其次,历史事件从来不是可预先精确测定的,所以要采取行动改变它们是徒劳的。

马克思主义思想表现为试图把非理性的东西理性化。这种看法的正确性由下述事实得到证实:马克思主义的无产阶级集团上升到掌权之后,便丢弃了他们理论中的辩证因素,开始以自由主义和民主的一般化方法进行思维,这些方法寻求实现普遍的法则;而那些由于其地位仍不得不诉诸于革命的人,则坚持辩证的因素(列宁主义)。

辩证思维实际上是理性的东西,但它在非理性主义中达到了顶点。它不断试图回答两个问题:一、当前我们在社会进程中的地位是什么?二、当前的要求是什么?行动从来不单单是受冲动的指导,而是受对历史的社会学理解的指导。然而,不能设想,只要对形势和短暂的事件作逻辑分析,就能完全消除非理性的冲动。只有通过在形势中行动,我们才对它提出问题,而我们所得到的回答总是表现为行动的胜利或失败。不能把理论从它与行动的本质联系中分割开来;行动是澄清的手段,通过它所有的理论都得到检验和发展。

这种理论的积极贡献是,以它自己的具体的社会经验,越来越令人信服地显示了政治思想本质上不同于其他形式的理论化。这种辩证思维方式进一步的意义在于,它把资产阶级理性主义和历史主义的非理性主义的问题都并入它本身。

它从不合理性的思想中取得了这样一个洞见:历史—政治领域不是由许多无生命的客体组成的,因而如果一种方法只是在寻求法则,那它必然失败。还有,这种理论充分认识到了在政治领域中居于支配地位的那些倾向的完全能动性,而且,由于它意识到了政治思想与生活经验之间的联系,它便不会容忍人为地把理论与实践相分割的做法。另一方面,这种理论从理性主义接收了这样一种倾向:甚至对那些以往向理性解释提出挑战的局势也要进行理性的观察。

在现代思潮中,作为第五个提出要求者,我们应该提及法西斯主义,它首次出现在我们这个时代。法西斯主义有它自己对理论和实践关系的看法。总的说来,它是行动主义的和非理性的。它选择与最现代的非理性哲学和政治理论为伍。尤其是柏格森、索勒尔和帕累托,他们的路线经过适当修改之后被合并到它的世界观里。在法西斯理论与实践的核心中被奉为神明的是直接的行动,是对关键行为的信念,并把重要性归于主要的精英的首创精神。政治的本质是认识和掌握当前的要求。重要的不是纲领,而是无条件地服从一位领袖。[①]历史既不是群众创造的、也不是由观念或"悄然起作用的"力量造成的,而是由不时地表现自己的精英们创造的。[②]这是一种彻底的非理性主义,但其特征还不足以成为

① 墨索里尼说:"我们的纲领很简单:我们想要统治意大利。人们总是问我们有什么纲领。纲领已经太多了。拯救意大利依靠的不是纲领,而是人和坚强的意志。"(墨索里尼《讲话录》,由H.梅耶尔编辑,莱比锡,1928,第105页。同时可参见134页及以后的有关段落。)

② 墨索里尼(同上书,第13页):"你们知道,我不是新神——大众的崇拜者。无论如何,历史证明,社会的变化总是少数人造成的,是由一小撮人造成的。"

保守主义者所熟知的非理性主义,不是那种超理性的非理性,不是民众精神,不是"悄然起作用的"力量,不是对长时期的创造性的迷信,而是一种行动的非理性主义,它甚至否认对历史的解释。"年轻即意味着能够忘却。我们意大利人当然以自己的历史而自豪,但我们不需要把它当成我们行动的自觉向导,它存在于我们身上,已变成了我们的生物学的组成部分。"[①]

要确定各种历史概念的不同含义,一种专门的研究是必不可少的。可能很容易指出如下一点:不同理性的和社会的潮流具有不同的历史观。布洛德罗发言中包含的历史观既不同于保守主义的或自由民主主义的,也不同于社会主义的。所有这些理论,尽管在别的方面相互对峙,却分享着这种假设,即认为有一种明确的、

---

① 摘自布洛德罗1927年10月在海德堡举行的知识合作的第四次国际代表会上的发言。

现在还很难把法西斯观念组合成一种首尾一贯的学说。除了它本身尚欠发展之外,法西斯主义并不特别看重完整的严谨理论。它的纲领不断变化,这取决于它向哪个阶级讲话。在这种情况下,如果要理解它的本质特性,必要的是,要比其他大多数情况更多地把宣传与真实态度相区别。这似乎在于它的绝对的非理性思想和它的行动主义,它们也解释了法西斯理论犹豫不决和反复无常的理论特点。关于总体国家、职业组织等机构的思想,我们在这里有意略去不提。我们的任务是分析对理论和实践的态度问题,以及对由此而来的历史观。基于这个原因,我们发现有必要不时地注意法西斯主义理论的先驱,即柏格森、索勒尔和帕累托。在法西斯主义历史上,可以区分两个时期,每一时期都有独特的意识形态反响。第一个时期的长度大约有两年,在这个时期法西斯主义还只是一场运动,其标志是直觉的行动因素渗透进了对理念—精神的看法。在这一时期中,工团主义理论找到了进入法西斯主义的入口。第一批"法西斯"分子就是工团主义者,而墨索里尼那时被认为是索勒尔的信徒。第二个时期开始于1921年11月,这一时期法西斯主义稳定了阵营,决定性地转向了右翼。在这一时期,国家主义观点站到了前沿。为了讨论它的理论随着阶级基础的改变而改变的原因,尤其是大金融业和大规模的企业与法西斯主义联盟以后变化的原因,可参见E.V.贝克拉特:《法西斯国家的本质与形成》(柏林,1927)。

可以查明的历史结构,在这种结构中,可以说每个事件都有其适当的位置。在每一种状况中并非任何事件都可能发生。[①] 这种不断改变和转动的框架一定是能够理解的。某些经验、行为和思维方式等等,只是在某些地方与某些时期才是可能的。参照历史、研究历史或社会是有价值的,因为它们的方向能够而且必定成为行为和政治活动的决定因素。

无论保守主义者、自由主义者和社会主义者从历史得到的图画有多么不同,它们都一致认为,历史是由一些可以理解的相互关系组成的。首先,它使人相信,它揭示了神的计划,尔后它表达了一种动态地、用泛神论观点想象的精神的更高的目的。这些只是对一种极其有成果的假说所作的形而上学的探索,那种假说认为,历史不仅是一些时间上连续的异质事件,也是最有意义的因素始终一贯的相互作用。人们寻求对历史的内在结构的理解,为的是从中取得衡量自己行为的准绳。

虽然自由主义者和社会主义者继续坚信历史结构完全能得到合理解释,但前者坚持认为它的发展是渐进的、单线式的,后者则把它看成是一种辩证的运动,而保守主义者则寻求以形态学的方法来直观地理解历史发展的整体结构。虽然这些观点在方法上和内容上互不相同,但它们都把政治行为理解为在历史背景下进行,而且都一致同意,在我们的时代,如果要实现政治目的,就必须认清我们碰巧被置身于其中的整个局势。这种把历史看作一种可以

---

① 与此相反,墨索里尼却说:"就我而言,我对这些理想(即和平主义)没有很大的信心。不过,我并不排斥它们。我从不排斥它们。我从不排斥任何东西。任何东西都是可能的,甚至最不可能、最无意义的东西也如此。"参见(前引著作 p.74)。

理解的图纸的观点在法西斯主义把行动偶像化的无理性面前消失了。在某种程度上,它的工团主义的先驱者索莱尔[1] 也是这种情况,他已经在相似的意义上否定了进化的观点。保守主义者、自由主义者、社会主义者都肯定,历史中可以显示出各种事件和结构之间存在着相互关系,通过这种关系每个事物都由于其位置而取得意义。并非任何事件都可能在每种情况下发生。法西斯主义认为对历史的每一种解释都只是虚构的解释,当某一时刻的行动突破历史的暂时模式时,这些解释便注定消失。[2]

我们这里和那种认为历史是无意义的理论有关系。这并不因下述事实而有所改变:在法西斯主义的意识形态中,尤其是自从它向右转以来,人们发现了"民族战争"的观点和"罗马帝国"的意识形态。除了这些思想从一开始就被人们自觉地当作神话,即虚构的东西来体验这一事实之外,还应该懂得,朝向历史的思想和行为

---

① 关于墨索里尼与索莱尔的关系:索莱尔在1914年之前便认识墨索里尼,而且甚至在1912年据说还这样谈起过他:"墨索里尼不是一般的社会主义者。请记住我的话:总有一天你们将发现他成为一个神圣军团的首领,向意大利国旗致敬。他是15世纪型的意大利人,一个真正的雇佣兵队长。人们还不知道他,但他是唯一能够以其积极行动来治愈政府弱点的人。"——摘自加埃唐·皮龙:《乔治·索莱尔(1847—1922)》,巴黎(马塞尔·里维埃出版社),1927,第53页。还可参阅厄恩斯特·波斯的书评,载《社会主义与工人运史文库》,第13卷,第431页及以下。

② 参见H.O.齐格勒的论文《意识形态学》,载《社会科学和社会政策文库》,第57卷,第657页及以下。这位作者从帕累托、索莱尔等人的观点来着手推翻"历史的神话。"他否认历史包含任何可查明的连贯性,并且也指出了肯定这一非历史的研究方法的当代各种思潮。墨索里尼以政治、修辞的形式表达了同样的思想:"我们不是那种胆颤心惊地等待未来将带来什么的歇斯底里的女人。我们不等候历史的命运和历史的启示。(见前引书p.129)他还说:"我们不相信历史会重复出现,也不相信它遵循规定的路线。"

并不意味着把过去某个时期或事件浪漫地理想化,而在于意识到一个人在其结构被清楚地描述的历史进程中的位置。正是对这种结构的清楚描述使一个人自己在此进程中的参与成为可以理解的。

所有政治的和历史的知识所具有的智力价值,全在这种纯直观的方法面前消失了,这种方法只看重那些知识的意识形态和神话方面。在这里,思想之所以有意义,只是因为它暴露了那些无用的历史理论的虚幻性,揭穿了它们的自欺性。对这种行为至上的直觉主义来说,思想只是为摆脱了幻觉的纯粹行为扫清了道路。优等人,即领袖,知道所有的政治和历史观点都是神化。他自己完全从它们的约束中解放出来,但他看重它们——这是他态度的正面,因为它们是“派生物”(帕累托语),这些派生物激发人的热情,调动人的非理性的“残余”,而且它们是导致政治行为的唯一因素。[①] 这是把索莱尔和帕累托在其关于神话的理论中阐述的东西转变为实践,[②] 这种实践又产生出他们关于精英和先锋的作用的理论。

这种产生于直觉方法的对科学、而且尤其是对文化科学的根本怀疑是不难理解的。马克思主义对科学怀有几乎是宗教般的信仰,而帕累托则只在科学中看到一种正规的社会技巧。在法西斯主义中,我们看到,这一种资产阶级时代后期的代表所具有的非极端的怀疑主义,与一种还很年轻的运动表现出的自信结合在一起。

---

① 参见乔·索莱尔:《论暴力》(巴黎,1921),第4章,第167页及以下。

② 帕累托的社会学观点的简明陈述可以在《布斯凯根据维·帕雷托观点所作的社会学梗概》中找到,(巴黎,1925)。

帕累托对可知事物的怀疑论仍被保持原样,但已由对行为及其自身活力的信念所补充。[①]

当每一种独特的历史事件都被认为不能用科学来解释时,科学研究所能作的便只是探索最一般的规律,这些规律对所有的人和所有的时代都是相同的。除了社会技巧之外,只有社会心理学得到承认。在领袖人物眼中,社会心理学知识是具有价值的,它纯粹是操纵群众的技巧。人的精神中这种原始的深层在所有人身上都是相似的,无论我们讨论的是当今的人还是古罗马或文艺复兴时期的人。

在这里我们发现,直观主义已突然与当代资产阶级对一般规则的探寻融合在一起。结果是,以康德为代表的实证主义,逐渐被抹去了历史哲学的一切痕迹,为的是创建一种有概括性的社会学。另一方面,标志着有用的神话理论的意识形态概念,其发端很大程度上可追溯至马克思主义。不过,如果我们仔细检验,便会看到本质的区别。

马克思主义也提出了意识形态的问题,不过它是从它试图揭露的"编织的谎言"、"神秘化"和"虚构"的意义上提出来的。但是,它并不把解释历史的每一种努力都纳入这一范畴,而只纳入它所反对的那些努力。并不是每一种思想类型都被贴上"意识形态"的标签。只有需要伪装的社会阶层,它们从其所处的历史和社会地

---

① 墨索里尼在一次讲话中说过:"我们创造了一个神话。这个神话是一种信仰,一种高贵的热情。它用不着非是现实不可〔!〕,它是一种冲动和希望、信念和勇气。我们的神话是国家,是我们希望把它变成具体现实的伟大国家。摘自卡尔·施密特:《今日议会主义的精神史状况》,第89页。

位不会也不能把那些真正的相互关系看作是它们实际存在的那样，才必然成为这些欺骗性经验的牺牲者。但每一种观点，甚至是正确的观点，既然能被设想出来，就表明与某种历史—社会条件有关。不过，一切思想都与某种历史—社会条件有关这一事实，并不减少这些思想到达真理的可能性。另一方面，在法西斯理论中如此反复地表现自己的直觉方法，把知识和理性化能力看作有些不确定，把思想全都看作只具有第二位的重要性。[①] 它认为只可能取得关于历史或政治的有限的知识，也就是包含在上面提到过的社会技巧和社会心理学中的东西。

对于法西斯主义来说，归根结蒂，作为经济和社会力量的结构综合的马克思主义历史观点，也只是一个神话。正像历史过程的特征在时间进程上被它割裂开来一样，社会的阶级概念也遭到它的否认。不存在无产阶级，只存在无产者。[②] 这种思想类型和这种生活模式的主要特点，是认为历史分解为许多过渡性环境，在这些环境中有两个因素是关键性的：一方面，是伟大领袖和先锋或精英的魄力；另一方面，是对一种类型的知识的掌握，他们认为只有掌握这种知识才可能掌握群众的心理和获得操纵群众的技巧。这样，政治只可能在有限的意义上成为一门科学，即是说，就它为行动扫清道路而言。

这以两种方式来进行：首先，通过打破所有幻觉，因为这些幻

① 墨索里尼说过："与其说人是以思想来区分的，不如说是以气质来区分的。"前引书，第35页。

② 参见E.V.贝克拉特的前引书，第142页。还可见墨索里尼的前引书，第96页。

觉使我们把历史看成一些过程;其次,考虑和观察群众的思想,特别是他们的冲动力及其作用。实际上,现在在很大程度上,这种群众心理的确遵循着非时限性的法则。因为它本身处于历史发展进程之外。相比之下,社会心理的历史特征只能被那些在社会历史结构中占据明确位置的集团和个人所察觉。

说到底,这种政治理论发端于马基雅维利,是他拟定了该理论的基本原则。关于德行的观念预示了伟大领袖的魄力。在马基雅维里的论著中,也可以找到一种使人清醒的现实主义,它粉碎了所有偶像;还有不断诉诸于操纵那些受到极度蔑视的芸芸众生心理的手段,尽管这些东西在细节上可能有异于法西斯主义的观念。最后,马基雅维里同样预言,人们将会否认历史中存在着计划的倾向,而且人们将赞同用行动来进行直接干预的理论。甚至资产阶级也常常在其理论中给这种有关政治技巧的学说让位,而且正如同斯塔尔正确地看到的那样,把它与起着规范作用的自然法思想相并列,[①] 然而并不把这两者连结起来。通过进入资产阶级的政权,资产阶级的理想和相对应的历史观越是部分地得到实现,以及它们由于幻想破灭而部分地瓦解,这种对历史事实背景不作任何考虑的理性计算就越是被看成是政治知识的唯一形式。在最近时期,这种完全被分离出去的政治技巧又与否定历史的可知性的行动至上论和直觉主义联系在一起。它成为下述集团的意识形态:它们宁愿与历史作直接的、爆炸性的碰撞,而不愿逐渐演化地改变。这种态度呈现出多种形式——首先是巴枯宁与普鲁东的无政

① 参见 F.J.施塔尔:《法哲学》,第 1 卷,第 4 版,第 4 卷,第 1 章,《较新的政策》。

府主义，然后是索莱尔的工联主义，最后是墨索里尼的法西斯主义。[①]

从社会学的观点看，这是“盲动主义者”集团的意识形态，领导这些集团的知识分子，既不属于自由主义资产阶级，也不属于社会主义领导阶层，他们希望利用在现代社会的转变时期中不断出现的危机来夺取权力。这个转变时期无论导致社会主义还是资本主义的计划经济，都具有如下特征：它为运用盲动主义的策略提供了间歇性的良机。如果这个时期本身包含着的现代社会和经济生活的无理性因素越多，它便越是吸引现代思想中爆炸性的非理性因素。

把这种意识形态解释为某个社会阶层的表示，其正确性由如下事实得到证明：从这种观点作出对历史的解释，是朝着上述非理性领域定向的。由于他们受到心理和社会条件的制约，他们只能看到社会发展中无序的和非理性的东西，而全然不见社会的结构发展和社会的完整框架。

在求助于有机的或有组织的集团这种思想类型和不断对历史作系统解释这两者之间，确立社会学的相互关系，几乎是可能的。另一方面，在失去社会根基、结合松散的集团与一种历史直觉论之间，存在着很深的亲缘关系。有机的、有组织的集团越是遭到解体，它们就越是倾向于丧失对历史是一贯有序的观念的判断力，而且变得对不可估计的和偶然发生的东西越敏感。随着自发组织起来的盲动主义集团变得更稳定，它们也变得更乐于接受历史是长

① 参见施密特《议会政治》，第4章。

期的观点和社会是有序的观点。虽然历史进程常常是复杂的,但我们应当记住这一情况,因为它勾画出了各种倾向,提供了卓有成效的假说。一个阶级或相似的有机集团从不把历史看成一些昙花一现的和互不关联的事件;持这种看法的只可能是产生于它们内部的自发性集团。这些自发性集团甚至把行动至上论所设想和希望抓住的非历史时刻同其更广阔的历史背景实际分割开来。在这种思想模式中,实践的观念同样也是盲动主义技巧的组成部分,而社会结合更紧密的集团即使在反对现存秩序时,也把行动看作是实现其目的的持续运动。①

伟大领袖和精英的魄力与盲目的群氓之间的对比,揭示了知识分子意识形态特征的标志,他们更想要为自己提供辩护,而不是从外部获取支持。这种意识形态所反对的,是那种自称是表达广大社会阶层利益的喉舌的领导。下面就是一些例证:保守主义的领导层自以为是"人民"的喉舌,② 自由主义者认为自己是时代精神的体现,而社会主义者和共产主义者则以为自己是有阶级觉悟的无产阶级的代理人。

从这种自我辩护的方法的差别人们可以看到,以领袖—群众二分法来操作的集团,是一些仍然是社会依附,也可以说是一些还必须为自己创造社会地位的上升的精英。他们主要感兴趣的不是

---

① 墨索里尼自己就令人信服地谈到盲动主义者在获得权力后所经历的变化。"真令人难以置信,一个一惯游荡不定和自由散漫的兵士,当他成为议员或城镇官员时会发生变化!他换了一副面容,他开始了解到市政预算必须研究而不能强行制定"。(参见前引书,第166页。)

② 萨维尼在此意义上为进化的保守主义创造了虚构,即:法学家作为民众精神的代表占据着特殊的地位。(冯·贝吕夫:《当代法学与法学的使命》,1892,第7页)。

推翻、改良或保存社会结构,他们主要关心的是用另一批人去取代现存的处于统治地位的精英。一个集团把历史看成精英的循环,而其他一些集团又认为它是历史一社会结构的变化。每一个派别都只看到它的目的所指向的社会和历史整体的那个方面。

在现代社会的变化过程中,正如已提到过的,存在这样一些时期,在此期间,资产阶级为进行阶级斗争而设计的机制(如议会制度)表明是不充分的。也存在这样一些时期,那时,进化过程暂时中断,危机变得尖锐起来。阶级关系和阶级划分变得紧张和扭曲。相互冲突的集团的阶级意识变得混淆不清。在这样一些时期,由于个人已失去或忘掉了他们的阶级定向,很容易出现暂时的组织,而群众也开始形成。在这样一些时刻,独裁成为可能。法西斯的历史观及其直观方法为直接行动作了准备,把本来不过是局部的局势变成了社会的总体观。

随着危机之后平衡的恢复,有组织的、历史的一社会的力量又变成有效的。即使在危机中夺得最高权力的精英也有能力使自己很好地顺应新形势,但社会生活的动力仍然以旧的方式重新表现自己。并非社会结构已经变化,而只是发生了人员的改组——在不断发展的社会进程的框架内各种社会阶级中的人员发生了变动。与这种情况大同小异的独裁的例子,已在现代历史的拿破仑的事例中所目睹。从历史上说,这只表示某些精英的兴起;从社会学上看,这表明上升资产阶级的胜利,它知道怎样利用拿破仑的帝国主义来为自己的目的服务。

那些还没有理性化的智力因素在一个更稳定的社会结构中可能重新变得更明确。也可能,这种非理性的哲学以其所处的位置

还不足以理解历史和社会发展的浩荡趋势。尽管如此,这些为时甚短的爆发的存在,使人注意到非理性的深层,它还没有被理解,用普通的历史方法也不能理解它。在这里,还未被理性化的东西与非历史的东西和那些不能被归结为历史范畴的生活因素结合在一起。我们瞥见了这样一个领域,它至今似乎一直没有变化。这个领域包含盲目的生物本能,这种本能以其永久的相同性潜伏在每一个历史事件中。技巧可以从外部驾驭这些本能力量,但永远不能到达那种含义的层次,也永远不能从内部去理解它。除了这种亚历史性生物因素,在这一领域内还能看到一种精神的超验的因素。这后一种因素在历史中没有得到充分体现,而且由于它是非历史性的和与我们思想相异的东西,所以难以捉摸,正是这种因素被神秘主义者所提及。虽然法西斯分子没有提到它,但它一定像其他巨大挑战一样被列为对历史理性主义的一个巨大挑战。

所有那一切经过清晰的表达已变得可知、可解、理性化、条理化、结构化,或者相反,结果,每一种历史性事件似乎实际上都位于这两极之间。如果我们试图从这种中间立场来看待对现象的各种解释,我们绝对看不到历史之上和之下还存在什么东西;而另一方面,如果我们站在这两种非理性任何一极上,我们则会完全只见具体事件而不见历史现实了。

在理论与实践关系的问题上,法西斯主义的态度之所以有吸引力,是由于它把所有思想都解释为幻想。政治思想在唤起行动热情方面也许有其价值,但作为对"政治"领域的科学理解手段(包括预测未来)则毫无用处。没有比下述情况更不引人注目的了:人尽管生活在令人眩目的非理性之中,还是能从一个个实例中掌握

日常生活所必须的经验知识。关于这一点,索莱尔曾说:"我们知道,社会神话并不妨碍人们照样能够利用在日常生活中所作的观察,也不干扰人们照样执行他们的常规工作。"在一个注脚中他还补充说:"人们已常常注意到,美国和英国的宗派主义者,虽然其宗教热情受到天启神话的支撑,却在许多情况下仍然是非常实际的人。"① 因此,尽管人在思维,但他也能行动。

人们常常坚持认为,甚至列宁主义也含有法西斯主义的味道。但是只强调相似处而忽视区别,可能使人误入歧途。两者共有的东西主要局限在少数派侵犯他人的行为上。只是因为列宁主义最初就是少数人毫不妥协地决心以革命手段夺取权力的理论,关于领导集团及其决定性能力的重要性理论才被付诸实施。但这种理论从来没有遁入彻底的非理性主义。布尔什维克主义集团不过是日益自觉的无产阶级阶级运动中的一个活跃的少数派集团,这样,其主张中的非理性行动方面,可以通过对历史进程的理性可知性的假设不断得到支持。

法西斯主义的非历史精神一部分可以从已经当权的资产阶级的精神中取得。已登上社会高层的阶级倾向于把历史看成是无关联的、孤立的事件。只有当观察这些事件的阶级对历史有所期望,它才把历史事件看作一个过程。只有这样一些期望一方面能产生乌托邦,另一方面产生过程观。不过阶级斗争的胜利会消除这种空想成分,而且迫使斗争的阶级更不注意长远观点,而致力于眼前的任务。结果便是,原先考虑趋势和总体结构的总体观点,被由直

① 见索莱尔前引书,第177页。

接的事件和具体的事实所构成的关于世界的图画所取代。关于“过程”的观点和关于历史结构可理解的观点,便仅仅成了神话。

法西斯主义发现自己能够从容地和没有任何不方便地接受资产阶级对历史是一个结构和过程的观点的否定,因为法西斯主义自身便是资产阶级集团的代言人。因此它并不打算用另一种社会秩序来取代现存的社会秩序,而只是想在现存的阶级框架中用另一个统治集团取代目前的统治集团。[①]对于法西斯主义的胜利以及为其历史理论辩护的机会,都有赖于一些关键时刻的出现;在这样的时刻,一场危机如此深刻地动摇了资本主义和资产阶级的秩序,以致进行利益冲突的较渐进的手段不再行之有效。在这样的时刻,有机会取得政权的是这样的人:他知道怎样激发积极的少数派去进行攻击,从而利用这一时机以必要的活力来夺取政权。

第三节　各种观点综合成的一个政治社会学问题

在前面的章节里,我们试图具体地说明,同一个问题——理论与实践的关系问题,怎样根据研究它的不同的政治立场而采取不同的形式。适用于科学政治学的这个基本问题的原理,对于所有其他的专门问题也同样有效。在所有情况下都可以看到,各种观点不仅在根本的定向、估计和内容上不同,而且陈述问题的方式、

① 关于墨索里尼对资本主义的态度,从下文可略见一斑:“……资本主义现在将开始它真正的历史。资本主义不只是一个压迫制度,相反,它代表适者生存、最有天赋者的均等机会、更强的个人责任感。”(见前引书,第96页。)

所制定的方法的种类、甚至对经验进行分类、收集和整理的范畴，都根据观察者的社会地位不同而不同。

如果政治斗争的进程至此已经决定性地说明，在政治决定与思想观点两者的性质之间，存在着密切的联系，那么似乎可以推论说，政治科学是不能成立的。但恰恰是在困难变得最明显的这一点上，我们达到了转折点。

正是在这个时候，出现了两种新的可能性，并在表述问题的这个阶段，我们看到了可以遵循的两条路线。一方面，我们可以说：既然在政治领域内我们仅有的知识受到我们所处地位的限制，既然党派的形成在结构上是一种不可消除的政治因素，那么我们就可以认为，政治只能从某个党派的观点来进行研究，只有在党派的学校中进行传授。实际上，我相信这将证明是一条路，沿着它走下去会立见成效。

但是，有一点已变得很明显，而且可能变得更为明显，那就是：由于当代社会的复杂性，那种培养下一代政治领袖的传统方法（它迄今在很大程度上具有偶然性），不适合于为当今政治家提供必要的知识。因此政治党派会发现有必要越来越留心和精心地发展它们的党派学校。它们将不仅提供实际知识以使有眼光的政治领袖阐述对具体问题的实际判断，而且也灌输用以整理和把握经验的各种观点。

每一种政治观点都同时含有对无可争议的事实作肯定或否定之外的更多的东西。它也暗示着一种包容相当广泛的世界观。政治领袖们对后者的重视，都通过所有政党的努力不仅从党派立场，也从世界观来塑造群众的思想显示出来。政治教学法标志着一种

将充斥于生活所有方面的对世界的特殊态度的传播。今天，政治教育还标志着一个确定的历史概念、某种解释事件的模式和一种以明确的方式寻求哲学定向的趋势。

思想模式和世界观方面的这种分裂以及根据政治地位的不同而造成的这种越来越大的区分，从19世纪开始日益剧烈地继续着。党派学校的设立将加剧这种趋势，并把它引向逻辑的终结。

但党派学校的设立和党派理论的发展只是目前局势不可避免的后果之一。这种后果将使那样一些人感兴趣，他们由于在社会秩序中占据一个极端的地位，必须固守其党派立场，必须把对抗看成是绝对的东西，并压制任何整体概念。

目前的局势还提供了另一种可能性。可以说它是建立在政治取向的基本党派特征的反面上。这种选择与另一种选择至少同样重要，其内容在于：不仅承认各种政治知识形式的必然的党派性，也承认每一种类的独特性。今天已经毫无疑问的是，所有知识，无论是政治的还是与世界观有关的，都不可避免地是党派性的。所有知识的片面性已经明显可辨。但这意味着一种可能性，即把许多互补的观点组合成一个综合的整体。

正因为如今我们能够越来越清楚地看到，相互对立的观点和理论数量并不是无限多的，它们也不是武断意志的产物，而是相互补充的、产生于具体的社会环境的东西，因此，作为一门科学的政治学第一次成为可能。目前的社会结构使这样一种政治科学成为可能：它不仅是一种党派的科学，也是一种整体的科学。政治社会学，作为包含了整个政治领域的科学，由此达到了实现的阶段。

随着这个阶段而来的，是对一种比党派学校更广阔基础的具

有学术的要求,在此可以对这种政治整体性科学进行研究。在深入探讨这种类型的研究的可能性和结构之前,有必要更坚定地确立如下论点:每种特殊的观点,都需要得到所有其他论点的补充。让我们回想一下我们常用来描述各种问题的党派背景的情况。

我们发现,各种党派中的每一个党派,都只看到历史和政治现实的某些有限的方面和领域。官僚只把其视线局限于国家生活的稳定部分;历史保守主义只能看到悄然起作用的"民族精神"仍在起作用的领域,在这些领域里,像在习俗和风俗领域、宗教和文化协会里一样,起作用的是有机的和无组织的力量。历史保守主义也意识到在这些有机力量的领域中,有为一种独特类型的理性准备的一席之地,它必然解释发展的内在趋势。即使历史保守主义的片面性在于夸大思想中的非理性成分的意义,也夸大社会—历史现实中与非理性因素相应的非理性社会力量的意义,但它还是指出了一个重要之点,这一点从其他立场是不可能察觉的。其余的观点也是这样。资产阶级的民主思想既发现又发展了在社会中以理性手段来进行利益冲突的可能性,只要阶级冲突的和平手段是可能的,这种理性方法就将在现代生活中保持其现实性和职能。

对于这种政治问题研究的发展,是资产阶级的一个历史性和持久性的成就,即使它的唯理主义的片面性已暴露无遗,它的价值仍会得到重视。资产阶级的心理一个重大的社会关注,就是以唯理智论来对自己掩藏其理性化的局限。因此,它认为似乎真正的冲突可以通过讨论得到完全解决。然而它没有认识到,与政治领域紧密相联的,有一种新的思想类型,这种思想认为理论不能脱离实践,思想也不能脱离意图。

这里再明显不过的是:由社会和政治所决定的局部观点具有相互补充的性质。因为这里再一次变得清楚的是:资产阶级民主思想到达极限的这一点,正是社会主义思想的起始点,此外,社会主义思想为一些现象作了新的解释,而那些现象是它以前的思想由于过分密切地关注自己的利益而无法解释的。有一个功绩是属于马克思主义的,这就是它发现政治不仅仅存在于议会党派及其所进行的辩论,而且它们无论以什么具体形式出现,也不过是更深层的经济和社会状况的表层现象,这些状况可以在很大程度上通过一种新的思想方式,成为可以为人所理解的。马克思主义的这些发现标志着把辩论提高到了一个更高的水平,从这一水平上我们能够获得关于历史的更广泛、更包罗万象的观点,还能够获得关于什么内容实际上是构成政治领域的更清晰的概念。对意识形态现象的发现在结构上是与这一发现密切相关的。尽管这种发现是十分片面的,它却代表人们首次尝试明确与“纯理论”相反的受社会限制的思想的地位。

最后,我们再回到最后一种对立。鉴于马克思主义过分强烈地把注意力集中在政治和历史领域的纯结构基础上,并对此过于强调,而法西斯主义则把它的注意力转向无一定方向的生活方面和严重局势中那些仍然存在并仍然具有意义的“时刻”,在那些时刻中阶级力量变成一片散沙和混乱不堪;那时人们作为转瞬即逝的群体的成员,其行动呈现出了意义,而其结果完全有赖于先锋队及其领导者,他们在这种时刻支配着局势。但在这里,假如把这些偶然现象(即使它们经常出现)看作是历史现实的本质,那么,我们便是过分强调了历史现实的一个单一阶段。各种政治理论的区别

主要通过以下事实得到说明：当不同的地位和有利的社会地位出现在社会生活溪流中时，它们使每一个处于溪流中的人从其特殊的位置意识到生活溪流本身。这样，在不同的时间，便产生出不同的、基本的社会利益，因此，整体结构中的不同对象被人们描述成和看作是唯一的存在物。

所有的政治观点都只能是局部的观点，因为历史的总体总是过于广泛，以致产生于它的任何个别的观点都不能把握它。然而，由于所有这些观点都产生于同一社会和历史潮流，由于它们的局部性都寓于正在出现的总体的母体之中，人们便有可能看到它们的并存状态，而且它们的综合便成了必须不断加以重述和解决的问题。对现存的个别观点不断进行经过修正的和更新的综合，将变得更加可能，因为进行综合的尝试所具有的传统不亚于建立在党派地位之上的知识所具有的传统。出现在相对封闭时代末的黑格尔，难道不是在他自己的著作中试图把直至那时独立发展的诸种趋势综合起来吗？即使他的这些综合一再被证明是局部的综合，而且在后来的发展过程中也纷纷解体，例如产生出左、右两派黑格尔主义，然而，虽然它们不是绝对的而是相对的综合，但是，它们所指的却是一个非常有前途的方向。

就我们而言，如果要求一种绝对的、永久的综合，那将意味着回复到唯理智论的静态世界观。在一个所有事物都处于形成过程的领域内，唯一恰当的综合只可能是动态的，它不时得到重新阐述。然而，还是存在着要解决能被假定的最重要的问题之一的必要性，那就是提供在既定时期可以达到的最有包容性的总体观。

进行综合的尝试并非相互无关，因为每一次综合都通过总结

自己时代的力量和观点而为下一次综合开辟了道路。朝向乌托邦意义上的绝对综合的某种进展,可见于这一事实:每一种综合都试图比前一种达到更广泛的视角,后来的综合都吸收了先前的成果。

讨论到这一阶段,甚至产生了与相对综合有关的两个困难。

第一个困难来自于这样一个事实:我们不再能够把一个观点的局部性看成只是程度问题。如果政治、哲学观念中的分裂只在于每个概念都关注整体的另一面或另一部分,在于每一概念只说明历史事件的某一特殊片断,那么,无需多言,一种补充性综合将是可能的。我们所需要的,可能是把这些局部真理综合起来,使之成为一个整体。

但这种简化的概念不再说得通,因为我们已经看到,受其条件决定的特殊观点,不仅建立在对题目的选择的基础上,也建立在设立问题的不同方面和不同方式的基础上,最后建立在不同的范畴体系和组合原则的基础上。于是问题成了:不同类型的思想(我们以此指刚刚描述过的思维模式的差别)可能被相互融合和综合吗?历史发展的进程证明,这样一种综合是可能的。对思维的每一种具体分析,只要它采用的是社会学方法,并寻求揭示思想类型的历史连续性,就表明思想类型在不断地经历着融合与相互渗透。

不仅如此,对思想类型的综合不仅只是由那些主要是综合家,而且还由那些多少是有意识地试图在自己的思想中包罗整个时代的人(如黑格尔)来完成。完成这种综合的,还有一些相互争论的群体,就他们至少力图统一和调和在他们自己有限的领域内遇到的那些相互冲突的思潮而言。因此,斯达尔试图把所有迄今存在的有贡献的思想潮流都汇集在保守主义中,比如把历史循环论与

有神论结合在一起。马克思致力于把思维中的自由资产阶级的普遍化趋势同本身具有保守性根源的黑格尔的历史主义融合在一起。于是,显而易见,不仅思想的内容,而且思想基础本身,都被加以综合了。对迄今相互独立发展的思想模式进行的这种综合似乎更加必要,因为如果思想要把握住其数量与难度都与日俱增的问题,就必须不断地扩大其范畴形式领域的容量。假如,甚至连那些其立场受党派局限的人都觉得有必要具有更广阔的视野,那么,这一倾向在这样一些人中就应当更为明显:他们从一开始就寻求对整体的包罗万象的理解。

第四节 "知识分子"的社会学问题

问题讨论到现阶段出现了第二个困难,它就是:我们怎样设想关于不管怎样综合的那些社会的和政治的载体?什么样的政治利益集团会把着手解决综合问题作为己任?谁将致力于在社会上实现这种综合?

正像在早期那样,假如我们不是追求一种动态的、相对的综合,而是跳过超越时间的绝对综合,我们就会退回到静态的唯理主义;同样,我们这里也面临着危险——看不到迄今人们一直强调的政治思想受利益限制的性质,并且假设综合将来自一个政治领域以外的泉源。一旦我们承认政治思想总是与社会秩序中的地位紧密联系在一起,那么,唯一与此一致的假设就是:整体综合的倾向必然体现在某些社会集团的意志之中。

的确,纵观政治思想史,便可发现综合者们总是代表明确的社

会阶层，主要是感受到来自上面和下面的双重威胁的阶级，它们出自社会的必然性，寻求一条中间的出路。但这种对妥协的追求从一开始便呈现出静态与动态两种形式。综合者与之密切联系的集团的社会地位在很大程度上决定着这两种形式中应该强调哪一种。

获得胜利的资产阶级首先尝试用静态的形式来调解极端的观点，尤其是在法国的资产阶级君主制时期，在那里它被表达在“合法中心”这个原则中。不过这句警句只是真正综合的一幅讽刺画，而不是真正综合的解决，这种解决只能是动态的。由于这个原因，它可以帮助我们看到，真正综合的解决必须避免什么样的错误。

真正的综合并不是社会上现存集团的各种愿望的算术平均数。如果真是这样，那么它将只能倾向于巩固现状，而这种现状有利于刚好掌权的人和希望保护他们的权益不受来自“左”的或“右”的攻击的人。相反，有效的综合必须立足于一种政治地位，这种地位将构成这种意义上的渐进的发展，即它能保持和利用大量积累起来的文化成果和前一阶段的社会能量。同时，新秩序必须渗透到社会生活最广泛的领域，必须开始在社会中自然生长，以便使其改造力量发挥作用。这种地位要求对当前的历史现实有独特的敏锐性。每种情况下的空间性的“此地”和时间性的“此时”都必须从历史和社会的角度去考虑，而且必须对之时刻牢记，以便酌情决定什么不再是必需的，什么还是不可能的。

这样一种经验观点对社会的动态性质和社会的整体性表现出无休止的敏感，不可能由一个占据中间地位的阶级来提出，能做到这一点的，只能是一个相对不具有阶级性的，没有被太牢固地安排

在社会地位上的阶层。围绕这一问题进行的历史研究,将产生一个富于成果的观点。

这个不安定的、只有**相对的**阶级性的阶层,用阿尔弗雷德·韦伯的术语来说,就是"无社会依附的知识分子"。关于这一点,我们不可能甚至简略地勾画出因知识分子的存在而引起的困难的社会学问题。但如果不触及知识分子地位的某些方面,我们正在考虑的问题就得不到适当的说明,更谈不上解决了。那种仅仅以社会—经济阶级来定向的社会学,将永远不可能恰当地理解这种现象。根据这个理论,知识分子构成一个阶级,或者至少附属于一个阶级。这样,这种理论也许能正确地描述这个非依附性社会群体的某些决定因素和组合成分,但绝不可能描述整体的本质。诚然,我们知识分子中的大部分来自"有固定地租收入者"阶层,他们的收入直接或间接地来自租金或投资利润。但这样一来,官员和所谓自由职业者的某些群体也属于知识界。然而再更仔细地审视这一阶层的社会基础,将会发现他们明显地等同于那个直接参与经济过程的阶级。

如果用历史观来进行社会学的剖析,那么知识分子之间的异质性将进一步暴露出来。不同时代的阶级关系的改变对一部分知识分子有利,而对另一部分则不利。所以,不能认为他们是同质地被决定的。虽然他们因相互区别太大而不能被视为一个单一的阶级,但所有知识分子群体之间都有一个共同的社会学纽带,这就是教育。它以引人注目的方式把它们连结在一起。分享一个共同的教育遗产,会逐渐消除他们在出身、身分、职业和财产上的差别,并在各人所受教育的基础上把他们结合成一个受过教育的个人的

群体。

依我看来，最大的错误莫过于错误地解释这一观点，以为个人的阶级和身分联系会由于这种效力而完全消失。然而，这种联系的新的基础的特殊特征是，通过创造一种相互冲突的派系可以用来衡量自己力量的同质的媒介，在它们的所有类型中保留了组合成份的多重性。现代教育从一开始就是这种在社会上普遍流行的、相互冲突的目的和倾向在小规模内的生存斗争，就是复制品。因此，受教育者就其知识领域而言是以各种方式被决定的。他获得这种教育遗产，同时也就受到社会现实中相互对立的倾向的影响，而一个虽经过教育却没有适应整个形势的人，由于直接参与了社会生产过程，仅仅倾向于吸取个别集团的世界观，他的行动也就全部受到他所处的直接的社会环境加之于他的条件的影响。

关于现代生活中一个最令人印象深刻的事实是：与以往的文化不同，现代生活中的知识活动并不是由一个社会严格限定的阶级单独地来进行，例如牧师，而是由这样一个社会阶层来进行，这个阶层在很大程度上不附属于任何社会阶级，而且从日益广泛的社会生活领域里吸收成员。这个社会学的事实基本上决定了现代智力的独特性，它的特征不是建立在牧师权威的基础上，它不是封闭的和完结了的，而是能动的、富有弹性的，处于不断的流动状态，永远面临新的问题。甚至人本主义也已经在很大程度上多少成为获得社会解放了的阶层的表达，而且一旦贵族变成文化的载体，它在许多方面便会突破阶级制约的意识的固定性。但是，直到资产阶级上升时期，文化生活的水准才愈来愈脱离某一特定的阶级。

现代资产阶级从一开始就具有双重社会根基：一方面是资本

的占有者，另一方面是那些其唯一的资本只是所受过的教育的个人。因此，一般都称之为有产阶级或受过教育的阶级，但教育因素绝不与有产因素在意识形态上保持一致。[①]

因此，在这个由于阶级分裂而成为深刻分离的社会里，出现了一个阶层，对于仅仅用阶级术语来指导的社会学，这个阶层几乎不能理解。不过，这个阶层特殊的社会地位却能够充分地表示它的特性。虽然它处于各阶级之间，但并不构成一个中间阶级。它当然不是悬在没有渗入社会利益的真空之中，相反，它包罗了社会生活中的所有利益。随着知识分子的个人集团从中吸收成员的阶级和阶层数量和种类不断增长，在知识界发挥作用的诸倾向中便出现了更大的多样性和更大的差别。于是个体知识分子或多或少参加到具有相互冲突倾向的大众之中。

工人和企业主直接参与生产过程，他们只受到个别阶级和生活方式的束缚，他们的世界观和行为都直接地和全部地决定于他们特殊的社会状况，而知识分子除了无疑也带有其特殊阶级关系的烙印外，其观点还决定于这个包含所有那些矛盾观点的知识媒介。这种社会状态总是提供一种潜在的能量，这种能量使更优秀的知识分子有能力去发展他们的社会敏感性。要顺应能动地冲突着的因素，这种敏感性是必需的。他们不断检验每一种观点，看其是否与当前形势有关。此外，正是通过附属于这个群体的文化，才密切掌握了整体局势，也才使一种动态综合的趋势反复出现，尽管

① 参阅 Fr. 布吕格曼:《18 世纪德意志文学为确立资产阶级世界观和生活观的斗争》，载《德意志文学和精神史季刊》，第 3 期(哈雷，1925)，第 94 页及以下。这里对 18 世纪资产阶级文学界的超资产阶级因素的阶段性重新发现给予了很好的描述。

我们还不得不对付暂时的歪曲。

至此，我们几乎是专门强调了知识分子的“非附属性”的消极面，强调了他们的社会不稳定性，以及他们的思想最显著的审慎特点。尤其是那些政治上极端的集团，由于它们要求明确宣布表示同情，所以它们把这贴上“无特征性”的标签。不过，人们仍然会问：在政治领域中，一种赞成能动的调解决定，也许不是对昨天的理论对明天的片面强调这种无情的拥护的决定。

非附属性知识分子实际上采取了两种行动过程，以摆脱这种处于中间道路的立场：第一，他们在多大程度上是自愿地加入各种相互对抗的阶级中的某一个阶级；其次，检查他们自己的社会处境，寻求完成作为整个知识利益集团的预定倡议人的使命。

就第一种出路而言，我们会在历史过程中的所有阵营中发现非附属的知识分子。从而，他们总是为保守主义者充当理论家，因为保守主义者本身由于其社会稳定很难具有理论的自我意识。同样，知识分子也为无产阶级提供了理论，而无产阶级因其受社会状况的限制，缺乏基本的条件，不能得到把握现代政治冲突所必需的知识。关于知识分子加入自由资产阶级，我们前面已经讨论过了。

知识分子加入他们本来不属于的阶级的能力，之所以成为可能，是因为他们能适应任何观点，还因为只有他们能选择依附谁，而那些本身就属于某一阶级的人很少有例外能够超越他们的阶级观点的范围。这种加入某一阶级的政治斗争的自愿决定，的确使他们在斗争中与那个特定的阶级结合起来，但这并不能使他们摆脱那个阶级原有成员的不信任。这种不信任只表明这样一个社会学事实：把知识分子吸收到外部的阶级，受到他们自己的心理和社

会特征的限制。从社会学上看,知识分子所有的这一特性说明了这个事实:一个变成知识分子的无产者,很可能改变他的社会人格。这里不能对碰到这种不信任的知识分子走什么道路作具体的案例考察。我们只想指出:激进派知识分子的狂热应该从这个道理来理解。它表明对缺少与某一阶级的更根本的结合而给予的心理补偿,表明知识分子必须既克服自己对别人的不信任,也克服别人对自己的不信任。

我们当然可以谴责知识分子个人所走的道路,责怪他们不停地动摇。但我们这里唯一关心的,是通过知识分子在整个社会结构中的地位来解释他们的这种行为。这种社会错误和社会犯法可以看作只是对一种独特的社会地位的消极的误用。知识分子个体不是把精力集中于环境的积极的潜在性上,而是成了潜在于环境中的诱惑性的俘虏。最错误的莫过于把一个人对某个社会阶层的职能的判断建立在它的某些成员的变节行为上,而不看到知识分子常常"缺少自信"只是如下事实的反面:他们只能够具有理念的信念。从长期来看,历史可以被看成是一系列试验和错误的实验,其中即使是人的过失也有试验的价值,而且在这种试验过程中,知识分子由于在我们社会中的无归属性,最容易遭受失败。他们不断试图认同于别的阶级,却又不断受到拒斥,这必然使知识分子最终更清楚地看到他们自己在社会秩序中地位的含义和价值。

因此,知识分子摆脱困境的第一条出路,即直接依附于一些阶级或党派,显示了试图完成动态综合的倾向,即使它是无意识的。通常,是那些需要智力发展的阶级得到他们的支持。正是主要由于知识分子的冲突,这种冲突变成了思想冲突中的利益冲突。这

种把利益冲突抬高到精神层次的尝试有两个方面：一方面，它意味着用辩护士编织的谎言来空洞地赞美赤裸裸的利益；另一方面，在更积极的意义上，它意味着某些知识分子要求融入实际政治之中。作为对知识分子与阶级和党派的合作的回报，知识分子就能对它们留下自己的印记。如果他们没有其他成就值得赞扬，单这一项也是重大的成绩。他们的职能是进入冲突着的各阶级和党派的行列，以强迫它们接受自己的要求。从历史角度看，这一行为已充分表明社会学的特性之所在，表明知识分子这一无归属的社会阶层的使命之所在。

知识分子摆脱困境的第二条出路，就是意识到自己的社会地位和这种地位所含的使命。当他们做到这一点时，政治上的投靠或反对将基于在社会中的有意识的取向和根据知识生活的要求来决定。

当代世界的一个基本趋势是所有阶级的阶级意识都逐渐觉醒了。如果真是这样，那么知识分子也会达到一种意识——尽管不是阶级意识——他们自己总的社会地位，以及这种地位包含的问题和机会。知识分子的这种理解社会学现象的努力，以及在此基础上去对政治采取某种态度的努力，自有其自己的传统，其程度不亚于同化到别的党派的趋势。

我们这里并不参与检验一种专门适合于知识分子的政治可能性。这样的检验可能将表明，知识分子在目前的时期不可能在政治上变得独立从而成为积极的成份。在我们这样的时代，阶级利益和阶级地位正在得到更明确的界定，而且还从群众行动获得力量和方向，所以，政治行动如果想寻求别的支持手段，那几乎是不可能的。

然而,这并不意味着他们的特殊地位妨碍他们取得对整个社会进程有不可缺少的意义的东西。这些东西中最重要的,可能是发现这种立场,从这个立场出发,一种完整的认识成为可能。因此,若不是这样,他们可能在漆黑一团的夜里扮演守夜人的角色。可以提出的问题是,把产生于他们独特地位的所有机会全都抛掉,是不是可取。

一个群体,如果它的阶级地位或多或少已被明确固定,那它就具有对它作出有利决定的政治观点。如果不是固定的,例如知识分子的情况,则存在着更广泛的选择范围和对总体方向及综合的相应需要。产生于知识分子的地位的这后一种倾向,即使在各群体间的相互关系并不导致一个统一政党的形成的情况下,也依然存在。同理,知识分子仍然能达到一个总体方向,即使他们已加入了某个党派。那种获得更广阔的观点的能力,难道只应当被看作是不利条件吗?难道它没有提出一种使命吗?只有那些真正有选择机会的人,才会有兴趣看到整个社会和政治结构。只有在进行深思的时期和调查阶段,才应当寻求发展综合观的社会学和逻辑学场所。即使在作出了决定之后,只要选择的可能性继续存在,因而还保持有自由,形成决定还是完全可能的。我们应把现存思想潮流的相互渗透和理解的可能性,归功于有这样一个相对无归属的中间阶层,这个阶层对来自各种社会阶级和群体的不断流动的个人实行开放,而他们则具有各种可能的观点。只有在这种条件下,我们前面所述的那种不断更新和扩展的综合,才可能产生出来。

甚至浪漫主义也因其社会立场,而已在自己的纲领中包含了这样一种要求:即对冲突的观点进行广泛的、能动的调解。在类似情况下,这种要求已导致保守的观点。然而,浪漫主义之后的一代

人,又以一种革命观点取代了这种保守主义,以适应时代的要求。在这种连贯性中,最本质的东西是,只有在这种发展线索中,才始终存在一种使这种调解具有生命力的努力,并把政治决定与先前的整体定向结合起来。今天,人们比以往任何时候都更期望这样一个能动的中间群体尽力去创造一个党派学校之外的讲坛,捍卫整个观点和兴趣。

正是因为这些潜在的倾向,我们才有了我们现在的真正认识,即认为所有政治兴趣和知识都必然是党派性的和特殊的。只是在今天,我们才注意到了所有的思潮,而且能够根据从社会学上可以理解的过程去领悟政治兴趣和世界观形成的整个过程,从而使我们看到政治学作为一门科学的可能性。既然与时代精神相一致,很可能有越来越多的党派学校将兴办起来,那么设立一个真正的讲坛就更加令人向往,无论是设在大学里或是设在专门的高等学术机构中都可以,它将用来研究这门政治科学的高深形式。如果说党派学校只对那些其政治决定事先由政党作出的人开放,那么,这后一种研究模式将吸引那些其决定尚未作出的人。没有什么比那些知识分子更向往这种研究模式的了,虽然他们有着明显的阶级利益背景,尤其是在他们年轻时,必定吸收这种观点和总体概念。

即使在这样的学校里,也不能设想那些教员就应当是无党派色彩的。这样一个学校并不把回避作政治决定作为自己的目标。但是两种教师之间存在着深刻的区别:一种教师在仔细的深思熟虑以后才向他的那些还没有拿定主意的学生讲话,他的观点是经过仔细思考后得出的,这使他能领悟整个局势;另一种教师只关心把已经牢牢确定的党派观点灌输给学生。

一种不是旨在灌输一种决定而是旨在为作出决定铺平道路的政治社会学，将能够理解政治领域中以往几乎从未注意过的关系。这样的一门学科对说明受社会制约的利益的本质将有特别的价值。它将揭示这些阶级判断下隐藏着的决定要素，从而暴露集体力量是怎样与阶级利益密切联系在一起的，而每一个与政治打交道的人都必须考虑这一点。类似如下的关系将得到澄清：假定有这样和那样的利益，在一系列事件的一定关头，一定会有这样那样的思想类型，以及这样那样的关于整个社会过程的观点。然而，这些特殊利益阶层是什么阶层，这将取决于特殊的传统阶层，后者又依次取决于社会局势中的结构性要素。一个人只有以这种方式来阐述问题，他才能向其他人传达关于政治舞台结构的综合评述，并帮助他们取得相对完整的总体概念。这个研究方向将使人能更好地洞察历史和政治思想的本质，并且将更清楚地显示出历史概念与政治观点之间业已存在的关系。然而，那些持这种探索方法的人在政治上又过于老于世故，以致不能相信政治决定本身也是可以传授的，或者也可以被任意地中断，尽管它们仍然在流行。结论是：无论你的利益是什么，它们都是你的作为一个政治人格的利益，但你有这样或那样的利益，又意味着你必须做这样或那样的事来实现它们，还意味着你必须明白你在整个社会过程中占据的特殊地位。[①]

尽管我们相信利益和目的不是可以教授的，然而，对判断与观

① 马克斯·韦伯有些类似地阐述了政治社会学的问题，尽管他的前提完全不同。他要求政治公平，这代表了旧的民主传统。虽然他的解决方法受到理论与评价可以割裂开来的假设的影响，但他提出要创造政治分析共同的出发点的要求，又是值得作出巨大努力来争取的目标。

点之间、社会过程与利益发展之间的结构关系的调查和传达，却是可能的。那些要求政治学成为一门科学，使它讲授规范和有目的的人，应该考虑到，这种要求实际上包含着对政治现实的否定。我们对作为一门科学的政治学能够提出的唯一要求是，它应当以行动中的人类的眼光来看待现实，而且甚至教导人们在行动中根据他们对手的实际动机和他们在历史—社会环境中的地位来理解他们。这种意义上的政治社会学必须意识到它尽可能充分地把一个时代的诸种趋势综合起来的职能。它必须教授那唯一可教授的东西，即：结构关系。判断本身是不可传授的，但我们可以或多或少充分地意识到它们，也可以解释它们。

第五节　政治知识的本质

政治学可否成为一门科学，可否被讲授，如果总结我们至此所讲的全部内容，这个问题一定会得到肯定的回答。当然，我们的解决方式意味着一种完全不同于习惯上所设想的那种知识形式。纯粹的唯理智论不会容忍与实践如此紧密相联的科学。

正如我们所理解的，政治科学以其自发的形式不能适应现存的科学框架，它还与我们目前关于科学的概念相矛盾，但这一事实并不意味着政治学本身有错。相反，它倒是刺激我们修正我们的整个政治概念。只要浏览一下当代的科学观念及科学机构设置，我们便会明白，我们一直不能令人满意地处理一些理论问题，这里的科学问题与实践问题紧密相联。那里只是科学的政治学，而不是教授法的科学。然而，假如在认识到我们一直不能解决这些科

学分支中最重要的问题后，我们便要摒弃那些独特的教授法和政治的东西，认为它们不过是“艺术”或“直觉技巧”，那我们将一无所获。因此，所有能够做到的，就是逃避我们必须面对的问题。

实际经验表明，在教学和政治学中，恰恰是在实际行为中，我们才能获得日益增加的专门的和有关的知识，而且在某些条件下它们是可以传授的。所以，我们的科学概念似乎比目前的知识领域狭小得多，而且，这种可以获得和传授的知识也决不会终止在现今已建成的科学的疆界上。

然而，如果真是如此，生活甚至在科学不能起作用的地方提供知识与理解的可能性，解决的办法也并非是称这样的知识为“前科学的”或把它贬到“直觉”的范围，这不过是为了保存一个任意的“科学”定义的纯洁性。相反，我们首要的任务，是研究这些还未被阐述的知识类型的内在本质，然后了解科学的领域和概念是否不可能扩大到包罗这些显然是前科学的知识领域。

“科学的”与“前科学的”之间的区别当然取决于我们所假定的科学范围是什么。现在应当清楚的是，迄今为止所作的界定都太狭窄，而且，由于历史的原因，只有某些科学成为科学应仿效的样板。例如，众所周知，现代知识的发展是如何反映了数学的突出作用。根据这个观点，严格地说，只有能可度量的东西才能被看作科学。在现代，科学的理想是在数学上和几何上成为能证明的知识，而每一种质的东西只能作为量的东西的衍生物才可得到承认。现代实证主义（它一直与资产阶级—自由观点保持着密切关系，而且还发展了它的精神）总是紧紧追随这一科学理想和真理理想。它自己增补的有价值的知识形式至多不过是寻求普遍法则。根据这

种主要的理想,现代思想浸透了基于固定公理的度量、形式化和系统化。在某些可以用形式上的定量方法来处理的现实层次上,这是十分成功的,或至少可以纳入一般化之中。

循着这种研究方式,有一点已变得明显了:这种研究适用于科学地理解同质层次的题目,但这种从属的题目决没有对丰富的现实作详尽无遗的论述。这种片面性尤其明显地见于人文科学,在这些科学中,就问题的实质而言,我们并不太关心可以归结为法则的题目的狭窄领域,而关心的是众多独特的具体的现象和结构,实际的处理事务的人对它们很熟悉,但用实证主义科学原理却不能获得它们。其结果是,处理具体问题和随意运用自己知识的实践者,比理论家更有才智,因为理论家囿于自己科学的前提只能观察到有限的范围。越来越明显的是,在前者具有一些知识的那些领域,后者——现代思想理论家——很久以前就不再拥有任何知识了。从这一点可以推论,现代数学—自然科学这个样板就不能被看作适用于整个知识领域。

这种现代理性主义的思想模式在社会学上与资本主义的资产阶级密切相关,它所取代的第一个特征是对质的东西感兴趣。但由于现代科学的基本趋势是分析的,由于只有被归结为组成因素的东西才被认为是科学的,人们对直觉的和直接的总体概念的兴趣消失了。浪漫主义并非偶然地首先对这些思想倾向感兴趣:它们重新强调质的知识和整体知识的特殊认识价值。应当回想一下,浪漫主义代表了现代的反潮流,它在德国甚至在政治领域中,反击了资产阶级理性主义世界观。类似地,当今关于感知的形态论、形态学和特征学理论等,构成了一种科学的、方法论的、对抗实

证主义方法论的反击,它们在一个氛围中变得突出了,这一氛围从新浪漫主义取得了自己的世界观和政治看法。

我们这里的任务不是详细论述政治运动与科学方法论思潮之间的相互作用。不过,对这个要点的论证表明,潜伏于实证论之中的科学的理性概念,本身是植根于一定的世界观之中的,而且其发展是和一定的政治利益密切联系的。

从知识社会学立场来说,当我们指出这种思维类型的分析性和定量性倾向时,我们还没有充分揭示它的本质特征。我们必须返回去提到这类方法论信条所表达的政治和社会利益。只有检验了这类思想的解说者所假设的现实的基本标准,才有可能做到这一点。这个标准包含在如下论点中,即:除了那种能被呈现为普遍有效的和必需的东西外,没有任何事物称得上"真实的"或"可知的"——这两个要求干脆宣布为同义词。这个未作进一步分析的简单假设是,只有普遍有效的、即可传达给每一个人的东西,才是必要的。

然而,把这两个词当作同义词并不一定正确,因为很有可能的是,有些真理或正确的直觉只为一些个人的素质或某个集团一定利益的明确定向所理解。上升的资产阶级的民主世界主义否认这些洞见的价值和存在权利。它这样做了之后,这里也显露出真理标准中的纯社会学成分,即民主要求这些真理应对所有人一视同仁。

这种对普遍有效性的要求,对于伴随它而来的知识理论已明显表现出影响,结果便是,只有那些触动所有人类的共性并对其有吸引力的知识形式才被认为是合理的知识。关于对"自身意识"这

个概念的详细阐述，只不过是个别人的意识中那些特征的精华。这种个体意识我们可以假定在一切人身上都相同，无论是黑种人还是白种人，是中世纪人还是现代人。这种共同意识的主要共同基础首先见于时空概念，并与之紧密相关；还见于数学的纯形式领域。人们感到已建立了人人都能分享的论坛。同样，人们也感到，一种与时代和种族无关的经济人、政治人等，可以在一些具有公理性的特征的基础上塑造出来。只有通过运用这些公理，那种可以被认识的东西才被认为是可知的。其他一切都不过起因于不当的“真实多面性”，对于它们，“纯”理论不必操心。这种思想模式的首要目标就是一种纯净的普遍有效的知识主体，它对于一切人都是可知的，并且可以传达给一切人。

所有那种依赖于人的整体理解力的知识或依赖于人们在具体的事情上表现出的某些历史—社会特征的知识，都受到怀疑和将被取缔。这样，以个体的纯粹个人感觉为基础的经验便首先受到怀疑。前面提到的对定性的知识的否定，也发端于此。由于个体的感觉在具体和独特的形式下是作为整体的活生生的主体的一种功能，还由于这种感觉难于被传授，人们便倾向于否定它有任何特殊的价值。

同样，每一种只能由某些特殊的历史—社会集团获得的知识，也受到了猜疑。只有那些丝毫不受主体世界观影响的知识，才是所需要的。人们没有注意到，纯粹可量化的和可分析的东西本身，只是在某种明确的世界观的基础上才可能被发现。同样，人们也忽视了，一种世界观不一定是错误之源，而常常是获得以别的方式不可能获得的知识的途径。

然而,最重要的是那种想要消灭构成一个人身上人类因素的那些利益和价值的企图。在资产阶级唯理智论的描述中,把注意力引向力图消除各种利益,甚至政治利益,并且把政治讨论只归结为一种取决于“自然法则”的一般性和普遍性意识。

因此,一方面是作为历史主体和作为社会成员的人,另一方面是他的思想;这两方面之间的有机联系被武断地切断了。这就构成了我们这里必须首先研讨的错误的主要来源。可以说所有人都能从本质上理解有效的知识,而且它的内容也不受个人主体及其历史—社会归属的影响。但另一方面,可以肯定存在着广泛的从属的问题,它们或者只能为某些主体所容易理解,或者只出现于一定的历史时期,因此它们是通过个体的社会意向才变得明显的。

对第一种情况的说明是:只有怀着爱和憎的人才能在被爱或被憎者身上看到某些特征,而那些仅仅是旁观者的其他人则察觉不到。此外,有一种类型的知识,它在纯思考的意识本身的范畴内是不可能取得的,这种知识的第一个假设是,我们只是在与同伴的共同生活和行动中才开始了解他们,这不仅因为观察事物需要时间,也因为人类的“特性”脱离了人类就不可能被观察到,它不能像我们惯常错误地说的那样:“自动显露出来”。我们这里面对的是人的能动过程,在这个过程中,他的特征显示在他的具体行为的过程中,显示在对实际问题的处理中。自我意识本身并不产生于自我思索,而是仅仅产生于我们与世界的斗争,即产生于我们首次注意到自我的那种进程的过程中。

这里,自我意识和对他人的意识与行动、利益和社会相互作用过程是不可分割地缠在一起的。无论什么时候,只要我们把产品

从过程中和从行动的参与中孤立出来,我们就歪曲了最基本的事实。然而这就是一种思想的基本特征,它朝向无感觉的大自然,想要在其中不惜一切代价从积极的知识中抵消主观的、意志的、过程的关系,以获得纯粹的、同质协调的结果。

以上所引证的例子表明了环境决定知识的情况,正如环境在特殊类型的人格和特殊形式的知识之间的关系上所起的作用一样。但也有某些知识领域,对它们的理解并不是特殊人格的问题,而是某些确定的历史和社会前提条件的问题。历史中和人的精神生活中的某些事件只是在某些历史时代才成为可见的;这些时代通过一系列集体经验和同时发展的世界观,向某些洞见敞开了道路。此外,如果回到我们原先的主题,我们还发现有某些现象,对它们的感觉依赖于某些反映特殊社会阶层利益的集体目的的存在。这样,界线分明和容易识别的知识看来是可能的,只要这是一个把握那些社会现实中的因素的问题。我们开头已把这类因素描述为社会生活的固定的、习惯的组成成分。似乎没有什么障碍阻止我们阐述这一领域里的规则,因为我们注意的对象本身以有规律的顺序反复出现。

然而,当我们进入政治学领域时,我们发现在其中的一切都处于不断形成的过程,而在我们身上作为认识主体的集体因素有助于完成不断形成的过程,思想也不是从旁观者的角度进行的深思,而是对这种过程本身的积极参与和重新塑造。这样,一种新的知识类型似乎出现了,这就是一种决定和立场不可分割地结合在一起的思想。在这些知识领域中,观察者不可能有诸如纯理论观点这样的东西。正是一个人的目的才给了他视野,尽管他的利益只

能使他片面地、实际地解释整体现实的一部分，这是他本身陷于其中的部分，而且也是因为他的主要社会目的而倾向于这一部分的。

在这类情况中，我们绝不能把兴趣、估计、世界观与思想的产物割裂开来，甚至在它们已经被割裂的情况下，也必须重新建立这种关系。只要社会学是政治的科学，这就是它的任务。它不承认任何理论争论本身是绝对有效的，但它重建了最初的立场，从这个立场来看，世界表现为如此这般；它尽力通过整个过程力图理解从各个角度获得的整个视野。

作为一门科学的政治学在政治社会学的形式中从来不是一个封闭的和完结了的知识领域，不能把它同它所成长于其中的持续的过程分割开来。它总是处于形成过程中，然而总是受到它从中派生出来的主流的制约。它产生于相互冲突力量的能动的展开。因此，它可能建立在一种十分片面的观点之上，这些观点反映了事件的相互联系，就像一个既定的政党看待它们的那样；或者，它会以最先进的形式出现，就像不断重新尝试把所有现存观点都综合起来，旨在进行动态的综合。

很有可能，我们的唯理智论会反复激起我们对超时间超历史的观点的渴望，即对一种意识本身的渴望，从这种意识中产生了独立于一些特殊观点之外的洞察力，而且还能够阐述永久有效的普遍法则。但是，要达到这个目标，不能不歪曲从属问题。如果我们寻求一种处于形成过程的科学，一种实践的和为了实践的科学，那么，要实现这个目标，只有通过发现一个新的框架，一个能恰当表达这种知识的框架。

第六节 政治知识的可传授性

研究意识形态问题的最初的推动力,起于最近发展起来的政治生活本身。这种科学不是从谨小慎微和唯理论的敏锐中召唤出来的。我们已经对问题作了太多的这样的阐述,再继续做下去,的确有弊无益。相反,意识形态的研究者只是在力图搞清一个问题,因为人们在社会日常生活中,在努力为自己定向中,已在这个问题上栽了跟斗。这个问题主要包括:必须理解处于社会过程这一母体中的自我和自己的对手。

谈到这里,有必要介绍关于这样一门科学的永恒形式、它的可传授性、以及传授给后代所需要的条件的思考。从我们以上所述,显而易见的是,就永恒的科学形式而言,政治科学中由具体实际知识组成的那一部分并不属于上述有疑问的考虑之列。在作为科学的政治学和真实的政治学中,特别有疑问的东西直到我们到达这样一个生活领域才被提出来,在这个领域中,我们的利益和观念与别的类似的东西紧密地联系起来,这使得过去的东西以新的外观出现。

我们已经指出,这里也存在着可以探讨的各种关系,但由于这些关系变化不定,只有考虑了观察的位置,才可能在各种形势的情况下对人们进行传授,这种观察位置使那些相互关系显示出它们的某种明确特性。每一种观点都应当与观察者的社会地位相一致。如果可能,还应当研究在每件事例中为何这些关系显示为它们确实来自各种既定的观点。我们不能过分强调与社会地位相一致就一定是错误的根源,而是应当更经常地注意没有进入我们视

野的在其他方面不曾显示的某些关系。当我们把这种地位与所有其他地位并列看待时,社会地位独特的片面性总是最为明显。政治生活正如它经常所表现的那样,往往引起人们的思考,这种思考从相反的两极开始进行,在其发展过程中受到改变,这是因为一个观点所揭示的东西,减轻了另一个观点造成的夸张。因此,在每一种情况下,包罗所有观点的总体观点都是必不可少的。

然而,对适当地再现政治领域中与我们有关的那些关系,最大的危险是那种具有被动的、沉思态度的研究者的假设,这种假设倾向于破坏使政治家感兴趣的实际相互关系本身。我们应当时刻牢记,在所有科学工作(尽管显得不具人格)的背后,有各种类型的思想,它们在很大程度上影响着科学的具体形式。让我们暂时考虑一种与此相邻的学科,它在理论上处理非理论资料,即处理艺术史。这一学科的基本态度代表着鉴赏家、收集家、语言学家和思想史家的个人态度的融合。假如艺术史是由艺术家为了艺术家来写,或者是从欣赏者的角度来写,那么写出的艺术史就会完全不同。这后一种情形在很大程度上只是在当代艺术评论中得到流行。

同样,理论化的主体在研究政治时也容易误入歧途,因为他自己的思辩态度往往从属于他政治上的积极态度,从而掩盖根本的关系而不是强调这些关系并弄清它们的门类。人们在学术环境下研究科学,构成了一种危险,因为在学术机构里流行的深思的气氛中,适宜于理解人类经验的实际部分的态度受到压抑。今天,我们几乎理所当然地认为,只有当科学打破了我们原有的研究方法,并以一种与活生生的经验无关的东西来取代它时,科学才可能起步。这就是为什么实践不能受益于这种理论的最重要的原因。这种看

法制造了理论与实践之间的紧张状态,而现代唯理智论又使之日益恶化。在总结关于冥想的、唯理智论的观点和在实践领域中所接受的活生生的观点之间的主要区别时,我们可以说,科学家总是带着把事物条理化、系统化的倾向来探讨他的课题,而从事实践的人(这里指的是从事政治的人)则寻求行动方向。追求系统化、条理化的总体观,是一回事;追求行动的具体方向,又全然是另一回事。对具体方向的渴求,使我们只在事物发生在其中的生活环境背景中来观察它们,而系统化、条理化的总结却把有机的相互联系扯开,以达到一种条理化的系统。这种系统尽管是人为造成的,但偶尔还是有用的。

有一个例证将进一步说明系统的条理化与积极的取向态度之间这种主要的区别。对现代政治理论,有三种可能的研究方法:第一,这些理论可用类型学来描述,这种类型学超然于历史时刻之外,也与同它们所涉及的具体社会情况无关。这种类型学用一套平淡的系列来排列理论,至多为了区分它们而试图发现某些纯理论原则。这种类型学如今非常流行,可被称之为"表面"类型学,因为它试图在人为地使之一致的层次上描述生活的多重性。这种设计可能得到的唯一合乎情理的辩解是,存在着不同的生活方式,遵循它们之中的这种或那种方式只是一个选择问题。这当然给我们提供了一个全面的观察,但这是一个纯粹纲要式的观察。根据这种设计,我们可以给那些理论命名或贴标签,但由此却模糊了它们实际的相互关联,因为理论本来不是一般的生活模式,而只是具体情况的结果。这种二维的类型学的一种较为复杂的形式我们上面已提到一点儿,它试图在某种原则上——最好是在哲学的原则上发现区

分的基础。因此,例如斯达尔[①] 这位德国政党制度的第一个理论家和分类者,把他的时代的不同政治倾向划分为两个理论原则的变种:一个是合法主义原则,一个是革命原则。他的分类不仅提供了一种观察,还提供了洞察现存的党派意识形态的能力。毫无疑问,他在把它们归结为哲学的二分法时,深化了我们的理解。这样的哲学归纳所具有的吸引力是:它不恰当地强调理论原则,这种理论原则诚然可见于19世纪的发展中,但它碰巧不是决定性的。这种类型学给人的印象是:政治思想象征了纯理论可能性的实现。

第一种解释模式代表收集者的态度,第二种代表哲学上分类者的态度。在两种情况中发生的事情都是:把深思类型的人的经验形式武断地强加于政治现实。

另外还有一种描述政治理论的方法是纯历史的。这种方法当然不把理论从其直接的历史背景中割裂出来,因为理论在其中的发展是为了在抽象的层次上使它们相并列;但这种方法犯了一个刚好相反的错误——过分紧密地依恋于历史。因此,理想类型的历史学家只对解释这些政治理论的独特的复杂原因感兴趣。为此,他注意的是思想史上所有的先例,并把理论与具有创造力的个人的独特个性联系在一起。结果,他变得如此专注于事件的历史独特性,以致不能作出任何关于历史和社会过程的一般结论。的确,历史学家甚至对如下论点感到骄傲:没有什么东西是能够从历史中学到的。另一方面,如果上述两种描述方法中的第一种犯了错误,因为它太远离具体事件,以致不可能从概括、类型和系统中找到返回历史的道

① 施塔尔:《国家与教会的现今派别》(柏林,1863)。

路，那么，后面提到的历史方法，则又太与直接历史紧密联系在一起，以致它的结果只适用于它所处理的特殊的具体情况。

与这两种极端方法相对的，有第三种可能性，即在抽象系统化和直接历史化之间选择中间道路。正是在这第三条道路上，每一个精明的政治家在生活和思考，尽管他可能不总是意识到这一点。这第三条途径是通过试图理解理论及其在与集团和典型的整体状态的紧密联系中的变化进行的，因为这些理论是从这种集团和整体状态产生的，而这些理论又是它们的解释者。在这种情况下，必须重新建立思想与社会存在的内在联系。不是“意识本身”从几种可能的选择中任意挑选，也不是单独的个人在创立一种特别的理论以适应一个既定的单一状况的需要；相反，那种具有某种结构类型的社会群体却在阐述理论，这些理论与他们在某些情况下所感觉到的自己的利益相一致。因此，对于每一种特殊的社会状况，都会发现一定的思想模式与定向的可能性。只是因为这些受结构条件限制的集体力量超越单个历史环境的存在时间而继续存在，理论和定向的可能性才持续下来。直到它们的结构状态改变并逐渐被其他结构状态所取代，才产生出对新理论和新定向的要求。

一个人只有当他了解这种使既定的历史状况和事件突出起来并使之成为可能的结构组合时，才能明智地跟上事件的进程。然而，那些从未超越历史事件的直接进程的人，以及那些完全沉湎于抽象概括、以至永远找不到返回实际生活道路的人，都永远不可能了解历史进程不断变化着的含义。

每一个政治人物对这种意识水平产生影响，它——或明或暗地——从结构状况方面适应于我们目前智力发展构思的阶段。尽

管暂时的决定很可能以暂时的定向为基础，但只有这种思想类型赋予朝向某个远大目标的行动以含义和具体性。这样，这种政治人物得以避免空洞的和纲要的概括，同时又得到了足够的灵活性，所以他将不会受到过去某一单个事件过于强烈的影响，而这类事件是未来行动不适当的模式。

那些因怀有目的而活跃的人从来不问，某位受尊敬的领袖在过去的局势中是如何行动的，而只关心他如何实际地面对目前的局势。这种重新为自己定向以适应不断新形成的众多因素的能力，构成了那种不断为行动寻求定向的智力类型的基本实际能力。唤醒这种能力，使它保持警觉，并使它有效地处理手边的问题，这正是政治教育的特殊任务。

在我们解释政治性相互关系时，绝不允许用纯思辩态度取代政治家为行动定向本来的需要。我们的教育程序主要是引向思辩的态度，在传达我们的主题时，我们更企求一种纲领性的概括，而不是生活的具体定向，考虑到这一事实，有必要至少决定一个出发点去讨论关系到在行动领域和政治领域内教育后人的问题。

这里不能探讨所有门类的问题。我们只提出这里通行的主要相互关系的结构原则就行了。以什么形式和方法传达社会的和心理的问题，要依这些问题所由产生的集团结构基础的独特性而定。[①] 某一形式的社会集团和某一教学技巧，适用于艺术培训，另

① 现象学派特别通过调查表明，与现代唯理智论相反，这里并不只有一种知识形式。特别参阅马克斯·舍勒：《知识与教育的形式》（波恩，1925）；《知识形式与社会》（莱比锡，1926）；海德格尔：《存在与时代》，载《哲学与现象学研究年鉴》，第 8 卷（哈雷，1927），这些著作虽然不是直接地，在这方面仍提供了很有价值的参考。不过，政治知识的特殊性质在它们那里没有得到讨论。

一种又适用于科学培训。在各种科学中,数学知识需要的教学方法和师生关系都不同于人文科学的传授。哲学课题和政治课题之间也是如此。

历史和实际生活表明了一种经常的、即使是无意识的寻求不同领域中更恰当的教育手段。生活就是一个不间断的训练和教育过程。惯例、习俗和习惯是通过一些过程而在我们丝毫未意识到的状况中形成的。这些联系形式在不断变化;人与人之间、个人与群体之间的关系,都在随时改变。在一种情况下,我们面对的是建议;有时是面对自发的参与;有时又是对他人的敏感性;而有时还可以是其他人的制约等等。我们这里不能建立关于交流形式的完整的类型学。这些形式在历史过程中出现和消失,我们只有通过它们所处的具体背景及其结构变化,而不是在真空中就能理解它们。

作为第一种定向,我们举出现代生活的两种倾向,它们在下一代的内外发展方面起了重要作用。一方面,与现代唯理智论相一致的是使教育形式和知识传播形式同质化和理智化的倾向。与它相反的倾向,则是浪漫主义,它渴求返回更古老和更"原始"的教育形式。

这一层含义可以用一例证来清楚说明。对于纯分类的知识的传授而言,讲授是最适合的教学手段。如果要把知识系统化、分类或条理化,那么,最恰当的教学形式似乎是那种独特的从属关系,它在我们倾听讲座时很明显。"听者"仅仅作为"听者",就是听讲。这一层含义基于如下假设(隐含于讲座本身):纯主观的个人因素已被消除了。这样,在一种脱离具体情况的被净化的氛围中,理念以理念为行动基础。但由于讲座的主题并不关心神圣的、权威性

的原文，而是公众性的、须经过自由的和独立的调查的材料，这种调查能够被检验，因而在讲座之后可以进行讨论。这也为所谓讨论式教学程序作了辩护。这里，基本的特征也是，主观的、情感的冲动和个人的关系都被尽可能地置于脑后，只在与事实有关的基础上考虑彼此相对的各种抽象的可能性。

从主题的观点出发，这种类型的讲授者与听众之间的教学关系，及其所包含的交流方式，似乎在那些科学的情况下被证明是有道理的，阿·韦伯[①] 把那些科学称之为"文明化的"科学，即那些不受世界观或个人意志冲动影响的知识形式。有疑问的是，这种交流型式是否可应用于人文科学或甚至更接近实践活动的科学。正是根据这种类型的知识，和现代唯理智论所固有的趋势，它应当把师生之间的特殊联系和这一特殊的交流形式树为样板，并试图把这一样板推广到其他的知识领域中。

中世纪经院学派、也许甚至还有专制主义时期的大学的教育制度，其主要目的是培养国家官员，它们有助于精心建立和稳定这种类型的教育。只有一些教派和宗教的秘密集会，由于它们不对专门的技术训练感兴趣，而是把精神上的觉醒看作是知识和洞察力的先决条件，因而在教学过程中发展了人类联系的其他形式的传统，培植了传达知识的其他模式。

在我们的时代，教育制度的不适当之处在于只通过讲授制度把知识传授和交流给学生为限，使"听者"从属于"讲授者"，在那些我们习惯称之为"艺术"的领域内，已变得十分明显。在这方面，也

① 阿尔弗雷德·韦伯：《文化社会学原则》，载《社会科学与社会政策文库》(1920)。

是有组织的学院培训取代了旧的师生联系形式,后者的原型就是作坊(车间)的师徒关系。然而,作坊联系特征的类型比学院培训还是适宜于那种下层社会的交流。作坊造成了师徒之间的相互参与关系。这儿没有什么东西对学徒的"认识"系统地加以解释的。所有被交流的东西都在具体环境中"随机"显示出来,而不仅仅是"讲出来"。师徒共同操作,相互帮忙,共同参与完成那些创造性事业,这些事业可能是由他们之中的一人发明的。独创性从教师那里传给了学生,还可以发现学生的响应。伴随着技术的传授,还有思想和风格的传授,但不是通过理论讨论,而是在创造性地合作、澄清目标的过程中传授,这种目标把他们团结起来。从而,整个的人受到了影响。在这种有人情味的关系同那种讲座制度中所包含的纯粹"认识"之间,有广泛的区别。这里被传授的不是条理化的体系,而往往是具体的定向(比如在艺术创作过程中,对形式的感受得到交流)。这里,类似的情况也重复出现,但人们是根据新创造的工作所具有的特点和一致性来领悟这些情况的。

浪漫的冲动导致本能地承认作坊联系特征的形式的优越性。这种冲动强调,学院已极大地损害了造型艺术。或者至少可以说,创作艺术仍然存在实在不是因为学院的缘故,而是抵制了学院的消极作用的结果。人们怀着惊恐的心情来看待每一场运动,它们以相关的方式倾向于以同样的模式形成政治或新闻教学法。在这个领域中,唯理智论在浪漫主义中找到了一种补偿。实际上,这种浪漫思潮的上升,已在一些领域内取得了实际结果,比如,在手工业中,或者,举一个与此非常不同的例子,在护士学校和在幼儿园里。在生活的所有那些领域里都接受了浪漫主义,而在这些领域

中，唯理智论不是作为产生于实际情况的内在必然结果，而是由于一种形式上扩张的冲动，它取代了原先发展起来的作坊关系的合作形式。但是在浪漫趋势达到极限时，系统知识便成为现代生活不可缺少的先决条件。培训的水平越是发展，艺术技巧的形式越是复杂，使用作坊办法就变得越成问题，即使在这些更高的水平上的行动，许多过量的东西可能要归到毫无必要的过度合理化上（我们在这里注意到过分合理化现象和资本主义企业的过分官僚化在结构上的类似）。因此，我们能精确地界定浪漫主义的反潮流具有的合理限度。拿建筑学来说，学院教育的制度化，不能只归因于我们时代的夸大的唯理智论，而应归咎于技术知识复杂这个实际情况，这种技术知识性是必不可少的，而且必须被掌握。此外，还必须认识到，我们的唯理智论的存在和占主导地位不是其本身在理智上预先想过的和人为的现象，而是自然地从社会发展整体过程的有机条件中产生的。因此，我们的任务不是把理性从它实际上满足了产生于近期的有机需要的地方驱逐出去，而是仅仅把它从如下那些领域驱逐出去，在那些领域中，由于唯理智论的内部形式的扩张冲动，它倾向于把唯理论的方法甚至应用到那种更自发和更直接的探讨如今仍然有效的地方。工程学的纯技术要求，不再能够在作坊里教授。不过，在我们处理其形式仍处于发展过程中的创造性冲动时，倒是可以运用那种合作教育协会的更生动的形式，它们被设计是用来“唤醒”兴趣和传达洞察力的。

解决方法不再是从这样或那样一种极端的方法中寻找，而只能建立在我们时代各种相互冲突的思潮之间的一种现实调解的基础之上，它要求我们在每种具体情况中根据特殊的主题，努力准确

地发现系统化达到什么程度和个人教育程序的运用达到什么程度。

这里所讲的关于教授的“艺术”，经过必要的修正在很大程度上已运用于政治。迄今为止，政治作为一门“艺术”只是偶然“必要时”才来讲授和传达。

因此，政治知识和技能至今总是以非正式的、断断续续的方式传授。政治专门知识的传递，总是靠时机来完成。画室对创作艺术的含义，作坊对工艺的含义，也正是俱乐部这种社会形式对自由资产阶级政治的含义。俱乐部便是人类联合的特殊形式，它完全无意于发展成为一种依据党派路线进行社会选择的恰当媒介，成为一个取得政治生涯和培植集团利益的基础。俱乐部独特的社会学结构，是理解直接的和非正式的传授政治知识的最重要形式的关键，这种政治知识产生于那些有关人士的利益。但在这种情况下，正如在“艺术”领域中一样，我们也看到，依赖于偶然时机的更原始和更自发的教学形式和训练形式，不再能满足需求了。我们目前的世界太复杂，每一种决定，即使它不过是部分地因目前的机会使之有可能建立在知识和训练之上，也需要很多专门知识和非常广阔的视野，才可能有通过偶然的联合而获得的知识和技能，以最后得到满足。对系统培训的需要，现在已经趋向于，将来还会更强烈地趋向于必须给予有抱负的政治家或新闻工作者以专门的训练。另一方面，也存在一种危险，即专门的训练可能忽视本质上属于政治的因素。不强调实际行动的纯粹渊博的知识将不会有多大用处。同时，还将产生一个问题，对那些视野更广阔的人来说，这个问题确实已经产生了，即：对政治家的训练会不会被干脆交给党

派学校?

在这方面,党派学校有一定的优势:与某种利益相应的价值观念的灌输,几乎是自动进行,并在每一种表述层次上都渗透到了所讨论的主题。俱乐部气氛薰陶了其成员的兴趣,这种气氛又不知不觉地被带进了研究和教学之中。真正的问题在于,这种形式的政治教育是不是唯一理想的,因为,只要再仔细观察,我们便发现它结果只不过是培养一套既定的价值观和观点,而它们是受既定的社会和政治阶层的片面观点指导的。

但是,难道不应当、也不可能有这样一种政治教育形式吗?它以一种相对自由的选择为前题,它是而且应该是在更大程度上成为现代知识界的基础。正当党派机器威胁着要压倒我们的关键时刻,如果我们不试图加强那些使我们能在先前总体定向的基础上作决定的倾向,那我们不等于是干脆放弃欧洲史的重要成就吗?难道只有用灌输才能唤起兴趣?难道那些受到批评并且产生于批评的兴趣,而且或许是一种更高类型或形式的兴趣,一种非经仔细斟酌不能随便丢弃的兴趣,就不是兴趣吗?

人们不应当让自己受到极端主义集团的有局限的学说领域、术语和观点的迷惑。人们不应该认为,只有被反复灌输的兴趣才是兴趣,只有革命的或反革命的行动才真是行动。这里,政治运动的极端的两翼都坚持要把它们片面的实践观强加于我们,从而掩藏有疑问的东西。是不是必须认为只有准备一次起义才是政治?情况和人的持续变化不也是行动吗?革命阶段的意义可以从整体的角度来理解,但即使它们被这样理解,它们也只是整个社会过程的一个局部性功能。是不是应该认为,没有任何传统和教育形式

可以刚好对应这样的兴趣:即试图建立一种动态的平衡,而且以整体为定向呢?难道建立更多的中心并由此显示出受到中肯的观点的生命力感染的那些政治兴趣,就不是整体的真正兴趣吗?

存在着这样一种政治教育的需要,在这种政治教育中,历史的、法律的和经济的主题需要有中肯的定向,有控制群众的客观技巧,以及形成和控制舆论。这样的一种教育也要考虑这一事实:存在着一些领域,其中一些兴趣不可避免地将与洞察力结合在一起。不仅如此,与这些领域相关的主题应该以如下方法来描述:假定我们与之交往的人是那些还在寻求解决方法但却没有作出最后决定的人。结果,便有可能确定,在什么地方可以采用旧的正式的理论教育协会的形式,什么地方可以运用以行动为定向的更生动的政治协会形式。

因此,似乎可以肯定,特殊政治领域内的相互联系,只能在讨论过程中被理解,而参与讨论的党派代表社会生活中的真实力量。例如,毫无疑问,为了发展积极定向的能力,教学程序必须集中于直接和实际的事件,学生有机会参与这些事件。要透视政治领域的独特结构,最有利的时机莫过于与论敌就最关键最直接的问题进行论战,因为在这样的时机,存在于既定时期的矛盾的力量和观点都得到了表达。

那些具有这种基于主动定向的观察能力的人,看待历史的方式不同于他们同时代的大多数人。因此,人们将不再只根据档案保管人或道德家的观点来研究历史。历史的编纂已经历了谨慎的编年史和传说阶段,进一步发展为修辞、艺术品和生动的图画再现,直到它达到一种浪漫的渴望——把自己沉浸在过去里。它已

经经历了这么多变化，以致如今它还能再次经历变化。

这些历史性解释的模式对应于各历史时代所具有的朝向过去的占主导地位的取向。一旦这种对生活作主动定向的新模式，寻求发现社会学方面的结构关系，这种新模式从政治生活进入学术领域，与之相对应的历史编纂学的新形式也将发展起来。这种历史编纂学的新形式并不暗示，对资料来源探索和对档案挖掘相一致的重要性将会下降，也不暗示历史编纂学的其他形式将不复存在。今天存在着仍然满足于纯“政治史”的需要和其他要求“形态学”描述的需要。但是，正是那些产生于我们目前朝向生活的模式的冲动，使我们把过去的事件看作社会结构中接连发生的变化，这些冲动仍处于开始阶段。我们现今朝向生活的定向只有了解了它与过去的连续性，才能完成。一旦这种观点在生活中自我确立之后，过去也就可以根据现在来得到理解了。

第七节 三种知识社会学

到现在为止，我们还未能提出明确的解决问题的方法，而只能满足于揭示隐而不露的相互关系和再一次对那些似乎已成定论的问题提出疑问。只要政治思维与政治学的解答一点也不一致，那么，即使得到关于作为科学的政治学的令人放心的解答，那又有何用？

我们首先必须理解，政治—历史思维产生了它自己的一种知识，这种知识不是纯理论，但却体现真正的洞见。同样，必须认识到，政治—历史知识总是局部性的，是仅从某种视角观察事物的，

它在与集体集团利益的联系中产生,也在与这些利益的紧密联系中发展,但它的确从某一特殊的角度为我们提供了一种对现实的看法。由于这个原因,我们对这个问题的阐述做了详细的历史学、社会学分析,这种分析旨在说明理论与实践关系的根本问题因观察的角度不同而不同,这取决于我们观察的角度是从官僚主义、历史循环论、自由主义、社会主义—共产主义,还是法西斯主义。为了把握政治思想的独特性质,必须抓住以行动为定向的知识同仅仅以分类为目的的知识之间的区别。最后,知识的交流形式的特性必须显示出与政治教育的特殊要求有关。所以将详细讨论解释的形式和教授法。

只有当我们清楚地感觉到了这些区别,并考虑到由此造成的困难,我们才能对政治科学的可能性问题找到恰当的解决方法。然而,这种永恒不变地保持在知识社会学的见解之中的分析,是与生存方式和不断试图从社会行动角度来理解解释形式有密切关系,是由知识社会学提供的。如果不是由于知识社会学使得对问题的这种类型的阐述成为可能,我们便不可能理解政治知识的内在本质。不过,知识社会学仍展示了三种分析途径。第一,在认识到政治历史知识总是与某种生存模式和社会地位密切联系在一起后,正是由于这种社会决定的作用,有些人倾向于否认达到真理和领悟的可能性。持此看法的人,是从其他知识领域照搬关于真理的标准和模式的,他们没有认识到现实的每一层次都可能有其本身的知识形式。可能没有比这种对知识问题的片面的、狭隘的定向更危险的了。

如果人们已从这个观点来检验问题并得出了这些结论,那就

产生了采取另一种探索的可能性。它在于试图把发现和分析存在于每个历史—政治观点中的“社会平衡”的任务分配给知识社会学。这意味着,知识社会学的任务是分清具体存在的一点“知识”和估价性的、利益约束的因素,然后把这些因素作为错误的根源加以剔除,以达到“客观上”有效的真理的“非估价性的”、“超社会的”、“超历史的”领域的目的。

毫无疑问,这种探索有其合理性,因为肯定有这样的政治—历史知识领域,其中有自主的规律性,对它的阐述在很大程度上不受一个人的世界观和政治地位的限制。我们已经看到,精神生活中有这样一个领域,它在很大程度上可以通过群众心理来处理,而无需涉入主观含义问题之中。同样,社会生活中有这样一个领域,其中可以觉察到某些普遍的结构规律,即人类联系的最一般的形式(“形式社会学”)。马克斯·韦伯在其著作《经济与社会》中就把设计这种纯粹地“客观上”可察觉的关系的阶层当作自己的主要任务,为的是到达社会学的这样一种非评价性的客观领域。最后,甚至那种从政治经济领域中提取出毫不受个人社会地位和世界观制约的纯理论的尝试,也是一种旨在鲜明地区分“估价”和“事实内容”的例子。

还不能肯定的是,这两个领域的分离可以达到多远。在某些领域里这样进行区分,并不是不可能。要想根本确保这些领域的“非评价的”、“超历史的”和“超社会的”性质,只有在我们分析了我们所利用的关于该性质的世界观根源的一套原理或范畴结构之后,才可能得到保证。总之,我们常常倾向于把那些范畴结构和最终公理看作是“客观的”,我们自己无意识地把它解释为我们的经

验，而对于知识社会学家来说，它们则只是以后揭示出来的一个特殊思潮的局部的，受历史和社会制约的原理。最明显不过的是，恰恰是我们自己思维方式的局限性最难为我们所察觉，只是历史和社会的进一步发展，才扩大了我们的视野，使我们意识到这些方式的特殊性。由于这个原因，甚至那些竭力想取得一种可与其他知识分离开来的非评价性领域的人，都必须至少通过一些诸如知识社会学这样的手段在自己思维中不断寻找社会平衡，以作为一种纠正措施。

可是这种程序的结果还不能事先预料，但到这里为止可以这样说：在政治—社会状况对知识的影响已被说明之后，如果还仍然有一个非估价性的知识领域（不仅指那种不受制于党派政治判断的领域，而是指有一套毫不含糊的和非评价性的范畴和公理的领域），如果真会有这样一个领域，那么，只有考虑能为我们所理解的思维中所有的“社会平衡”，才能达到这一领域。

因此，我们达到了我们所采取的第三种选择。它是这样一种观点：在本来的政治起始点上，评价性因素不容易被分离出来，至少不像是在形式的社会学思维中和其他种类的纯形式化的知识中以同样程度地可能被分离出来。这种观点坚持认为，在政治和历史领域本身，志愿因素对知识有重要的意义，即使在历史过程中，我们可以观察到一种逐步的范畴选择，这种选择对各党派越来越有效。然而，尽管存在着一种事后的一致[①] 或一种日益广大的知

① 作者为此提供的更详尽的文献见1928年在苏黎世出版的《精神领域的竞争》，其中有对这种一致性知识的性质和起源的讨论。

识阶层,它对于所有党派都有效,我们不要因为这一点而让自己被引入歧途,或者忽视这一事实,即在每一特定的历史时刻都有大量只有从社会的视角来观察才能被我们所理解的知识。但由于我们至今生活在一个不能免除尘世烦扰和超越历史的时期,我们的问题不是怎样对待将成为"真理本身"的那种知识,而是人们怎样对待认识自己的问题,这些问题像他们在其知识方面一样,受其时代和社会地位的制约。如果我们提倡一种还不曾被综合成为体系的广泛的观点,那是因为我们认为它是我们目前形势下相对适宜的可能性,还因为在这样做时我们相信(正如历史上总是出现的情况那样)我们在为下一个综合作必要的准备工作。不过,在陈述了这种解决问题的方法之后,我们还准备立即作一点补充:要有意从最广泛、最进步的观点实现一种综合,这种综合中也包含着早期的判断,即我们决定达到一种动态的思想调解。可以肯定,我们最不情愿否认,我们已作出的这种价值判断。的确,我们的主要论点是,只要政治符合前面所作的定义,如果缺少某种这样的决定,政治知识就是不可能的,而且这种赞同动态的思想调和的决定必须被看作是整体局势中的一个因素。但这种事先假定究竟是无意识地、天真地影响一个人的观点(这将妨碍我们视野的根本扩大),还是它只在我们能意识到的而且已经认识了的一切都进入我们考虑之中后才出现,这两种情况造成了很大的差别。

政治知识的本质在我们看来似乎就是:被增加了的知识并不消除决定,而只迫使决定一再后退。而我们通过这种从决定后退所获得的便是视野的扩大和在知识上更多地把握我们的世界。因而,从社会学研究推进到意识形态领域,我们就可以预料,以前只

被人们局部了解的社会地位、动机和观点的相互关系，现在变得越来越清楚了。正如前面已指出的，这将使我们能够更精确地分析集团利益和与之相应的思想模式，并使我们能大致预料不同社会阶层的意识形态反应。

知识社会学给我们提供了某种基础，这个事实并没有使我们摆脱作出决定的责任。不过，它的确扩大了我们必须在其范围内作出决定的视野。那些害怕一种日益增加的、会进入形成他们的决定的、决定性因素的知识，将威胁他们的“自由”的人，尽可以放下心来。实际上，正是那种对重要的决定性因素一无所知，其行动也处于己所不知的因素的直接压力之下的人，才最少自由，而且在其行动中最全面地被预先决定。每当我们开始意识到一种支配我们的决定因素时，我们就能把它从无意识动机领域移入可控制的、可计算的和客观的领域。因而，选择和决定并未被消除，相反，先前支配我们的动机现在变得受我们支配了；我们越来越被迫依赖我们真正的自我，先前我们是必然性的仆人，而现在我们却发现有可能与那些我们完全赞同的力量有意识地团结起来。

越来越意识到先前不可控制的因素以及暂不立即作出判断的倾向，直到能在更广阔的背景上看清这些判断，这些似乎是政治知识发展过程的主要趋势。这印证了前面所说的事实，即可以理性化和可用理性控制的领域（甚至是在我们大部分私人生活中）总是在发展，而非理性的领域则相应地变得狭窄了。至于这样的发展是否将最终把我们引向一个完全理性化的世界，其中非理性和评价不复存在，或者，它是否由于人们完全意识到所有有关的社会因素因而在自由的意义上说停止社会对人的决定，这些都不是我们

这里要讨论的。这是一种空想的、遥远的可能性,因此不属于科学分析之列。

然而,到这里为止可以有把握地断言,只有当非理性领域仍然存在(在它消失的地方,"行政"取代了它的位置),政治之作为政治才有可能。还有,我们可以说,同"精确"的科学相对照的政治知识的独特性质,产生于这一领域中知识与利益和动机的不可分割性。在政治中,理性成分与非理性成分天生地交织在一起;最后,政治中还存在着从社会领域中消除非理性的倾向,与此紧密相关的结果是,加深了我们对迄今不知不觉地支配我们的因素的意识。

在人类历史上,这反映在人原先把社会状况当作不可改变的命运来接受,正如我们也许不得不总是接受诸如生与死这样自然的、不可避免的限制一样。随着这种人生观,自然有一种道德原则——宿命论的道德原则,其主要信条便是对更高的、不可理解的力量屈服。这种宿命观的首次打破,发生在另一种关于良知的伦理观出现之时。根据这种伦理观,人建立与社会事件过程中固有的命运相对的自我。他保留了其个人自由,其含义是重新训练自己的能力,一方面,通过自己的行动建立通行于世的新的因果程序(即使他放弃控制这些行为结果的能力);另一方面,通过相信他自己决定的不确定性。

我们现在的时代看来代表了这一发展进程的第三个阶段:充满各种社会关系的世界不再是不可了解的或命定的,相反,社会的某些相互关系都是潜在地可以预见的。在这一点上,首次产生了关于责任的伦理原则。其主要要求是,首先,行动不应只符合良知的指引,也应在可估量的范围内考虑可能产生的后果;其次,可以

在前面讨论的基础上进行的补充是，良知本身也应经过批判性的自我审查，以便消除所有盲目地、强制性地起作用的因素。

马克斯·韦伯提供了对这种政治概念的第一个可以被接受的阐述。他的观点和研究反映在这个时期的伦理学和政治学中，盲目的命运似乎至少部分地处于社会进程的消失过程中，了解每一件可知的事物成为行动者的义务。正是在这一点上，政治学可以成为一种科学，因为一方面，历史领域的可被控制的结构已变得清晰可辨；另一方面，在新伦理学中产生了一个新观点，它不把知识看作被动的思索，而看作批判性的自我审查，在这个意义上说，它为政治行动铺平了道路。

第四章　乌托邦思想

第一节　乌托邦、意识形态和现实问题

一种思想状况如果与它所处的现实状况不一致，则这种思想状况就是乌托邦。

这种不一致常常在以下事实中很明显：这种思想状况在经验上、思想上和实践上都朝向于在实际环境中并不存在的目标。然而，我们不应当把每一种与直接环境不一致的和超越它的（并在此意义上“脱离现实”的）思想状况都看作是乌托邦。我们称之为乌托邦的，只能是那样一些超越现实的取向：当它们转化为行动时，倾向于局部或全部地打破当时占优势的事物的秩序。

当把乌托邦这一术语的含义限定为超越现实，同时又打破现存秩序的结合力的那类取向时，我们就确立了思想意识形态和乌托邦之间的区别。一个人可能使自己取向与现实不合和超越实际存在的目标，但这种目标在实现和维持事物的现存秩序方面仍然是有效的。在历史的进程中，人们更经常地忙于追求超越其存在范围的目标，而不是存在中那些内在的目标。尽管如此，社会生活实际的和具体的形式一直是建立在这种与现实不一致的思想“意识形态”状态的基础之上。这种不一致的取向只有在其打破现存秩序的结合力时，才变成为乌托邦的。因此，既定秩序的代表并非在所有情况下都对超越现存秩序的取向抱敌视态度。相反，他们

总是旨在控制那些超越环境的观点和利益(它们在现行秩序的范围内不能得到实现),并以此使它们在社会上失去作用,这样,这些思想可能被限制在超历史和超社会的世界中,如此一来,它们便不可能影响现状了。

历史上每个时期都有过超越现存秩序的观点,但它们不像乌托邦那样起作用。只要它们还"有机地"、"和谐地"与代表那个时期的世界观特征结合在一起(即不造成革命的可能性),它们就是这个存在时期的适当的意识形态。只要用宗教的和封建的方式组织起来的中世纪秩序还能在社会之外,即在超越历史和缓和其革命锋芒的某种彼岸世界,设置它的乐土,那么,关于乐土的观点就仍然是中世纪社会的组成部分。直到某些社会集团把这些意愿变为他们的实际行动,而且试图实现它们,这些意识形态才变成乌托邦。如果我们暂时遵照兰道尔的术语[①],而且有意识地反对通常的定义,将每一种实际存在和不断发展着的社会秩序称为"托邦"(来自于Tóлos这个词),那么,那些具有革命功能的意愿就是"乌托邦"。

显然,"存在"的明确概念和相应的超越存在的概念构成了上述区分。在进一步探讨之前,必须彻底研讨这一假定。"现实"或"存在本身"的本质是一个哲学问题,而且与此无关。然而,在一个既定时期被看作是历史上或社会学上"真实"的东西,却对我们具有重要性,而且可以幸运地被明确查明。只要人是主要生活于历

① 兰道尔:《革命》,丛书第13卷,《社会》,马丁·布伯编(美因河畔法兰克福,1923)。

史和社会中的创造物,那么包围他的“存在”就永远不是“存在本身”,而总是社会存在的具体的历史形式。对于社会学家来说,“存在”就是“具体地有效的”东西,即一种发挥作用的社会秩序,它不仅存在于某些个人的想象中,而且人们依照它而实际行动。

每一种具体地“发挥作用的生活秩序”,都要通过它建立其上的特殊的经济和政治结构来最清楚地构想和表示其特征。但是它也包含了人类所有那些“共居”形式(爱、友善、冲突等的具体形式),结构使得这些形式成为可能或者需要它们;这种生活秩序还包含代表这一社会体系并因而与之相一致的那些经验和思维模式及方式。(对目前陈述的问题而言,这将足够精确了。无需否定,如果把做出分析的观点进一步坚持下去,还需要作更多的解释。一个概念解释事物的程度,从来不可能是绝对的;它总是与人们对整体结构的洞见力的扩大和加强同步的。)但是,每一种实际“发挥作用的”生活秩序同时又受一些观念所绊住,这些观念将被叫做“超验的”或“非真实的”,因为它们的内容在自己所存在的社会中永远不能实现,还因为在现存社会秩序的范围内,人们不能根据它们来生活和行动。

一言以蔽之,所有那些不适合于现行秩序的思想,都是“超越情况的”或非真实的。而符合具体存在和实际秩序的思想则被称为“恰当的”或符合情况的。这些思想是相对少有的,只有在社会学上被充分澄清了的那种思想状态才能以符合情况的思想和动机来起作用。与符合情况的和恰当的思想相对比的,是两种主要的超越情况的思想范畴——意识形态和乌托邦。

意识形态是超越情况的思想,它们事实上从来没有成功地实

现自己所设计的内容。虽然它们对于个人主观行为来说，常常是善意的动机，但在实际体现它们的实践中，其含义却经常被歪曲。例如，基督教兄弟之爱的思想，在以农奴制为基础的社会中仍然是不能实现的，而且在这个意义上说，意识形态的观念，甚至当所意想的含义是个人行为中的真诚动机时也是如此。即使在这种意思是个人行为中真诚的动机，也是不能实现的。至于按照基督教兄弟之爱而坚持生活在不以同样的原则组织起来的社会中，是不可能的。个体在其个人行为中往往不得不——就其不诉诸于打破现存的社会结构而言——放弃他自己的更高尚的动机。

意识形态所决定的行为总是缺乏它所指的含义，这一事实可以表现为几种形式，而且与这些形式相对应的，是整个系列的意识形态思想可能的类型。我们可以把下述情况看作是这一系列中的第一种类型：进行构想和思维的主体由于专注于历史和社会条件所决定的思想的一整套公理，而不能意识到自己的思想不符合现实。我们可以把"伪善的思想"当作第二种类型的意识形态思想，它以如下事实为特征：从历史上说，它有可能揭露它在思想和行为上的不一致，但它却为了某种至关重要的感情上的利益而把这些洞见掩盖了起来。最后一种类型的意识形态思想建立在有意识的欺骗之上，此时意识形态被解释为有目的的谎言。在这种情况下，我们所遇到的不是自欺，而是有目的的欺人。从善意的，超越情况的思想，经过"伪善的思想"到有意识的谎言意义上的意识形态，其间存在着无数的过渡阶段。[1] 在这一点上，我们无需进一步讨论

[1] 为了进一步详细了解，可参见本书第2部分"意识形态和乌托邦"。

这些现象了。然而,这些类型中的每一种类型都必须引起我们的注意,其目的是为了在这种联系中更清楚地构想乌托邦因素的独特性。

乌托邦也超越社会情况,因为它们要使行为适应于一些因素,而当时所实现的情况中却不包含这些因素。但它们不是意识形态,即它们在下述程度和范围内不是意识形态:它们通过相反行动把现在的历史状况改变为与它们自己的概念更一致。对于一个对它们相对地进行外部观察的观察家来说,乌托邦与意识形态之间的这种理论的和完全形式上的区分似乎没有引起什么困难。然而,在一定的情况下,要具体地确定什么是意识形态,什么是乌托邦,却是极其困难的。这里我们遇到了与价值和标准有关的概念运用问题。要解决这一点,人们就必须带有一点为支配历史现实而进行斗争的党派感情和动机。

在一定的情况下,什么表现为乌托邦,什么表现为意识形态,本质上取决于人们运用这种标准来衡量的现实的阶段和程度。显然,那些代表了占主导地位的社会秩序与思想体系的阶层,会把他们所具有的那种关系结构感受为现实,而被迫反对现存秩序的集团则对他们所力争的和通过他们而实现的社会秩序的初次感到兴奋。一定的秩序的代表,会把从他们观点来看在原则上永不能实现的概念叫作乌托邦。根据这种用法,"乌托邦"这个术语的当代涵义,主要是一种原则上不能实现的思想。(我们已经有意识地把此术语的这个意义与它的更狭窄的定义区分开来。)在超越情况的思想中,肯定有一些思想在原则上是永远不能实现的。然而,那些把自己的思想和感情与他们在其中有明确地位的现存秩序紧密联

系起来的人，总是明显倾向于把那些仅仅在他们自己生活的秩序框架中显示出不可实现的所有思想称作绝对的乌托邦。在以下篇章里，凡是我们提到乌托邦时，都只不过是在相对意义上使用这个术语，因此意思是指从一个已经存在的社会秩序的一定观点来看似乎不可实现的乌托邦。

确定“乌托邦”含义的努力，表明在历史思考中每一种定义在多大程度上必须取决于人们的视角，就是说，它本身包含了代表思考者地位的整个思想体系，尤其是隐含在这种思想体系背后的政治评价性。一个概念被界定的方式，以及这个概念中所表现的细微差别，已在某种程度上体现了有关建立在这个概念之上的一系列思想后果的先入之见。一位观察者，有意无意地采取赞同现存的和占主导地位的社会秩序的立场，还居然有如此广泛的、无差别的乌托邦概念，这不是偶然的；也就是说，他是一个混淆了绝对不可实现性与相对不可实现性界线的乌托邦概念的人。从这个立场出发，实际上不可能超越现状的限制。这种不愿超越现状的态度，倾向于把仅仅在一定秩序下不可实现的东西看成在任何秩序下都完全不可实现的，这样，由于混淆了这些界线，人们便压制了相对的乌托邦所要求的有效性。由于把现存秩序以外的一切都称为乌托邦，人们便平息了可能产生于相对的乌托邦的焦虑，这种乌托邦在另一个秩序中是可以实现的。

在另一极端是无政府主义者 G. 兰道尔（《革命论》，第 7 页以下）认为现存秩序是一个无差别的整体，并且由于只尊重革命和乌托邦，而把一切托邦（现存秩序）看作邪恶本身。正如现存秩序的代表在各种乌托邦之间进行区分（这使我们称之为乌托邦盲）—

样,无政府主义可以被指责为现存秩序盲。我们从兰道尔身上看到一切无政府主义者的特征,即:把"权威主义者"与"意志自由论者"对立起来,这种对比把一切事物都简单化了,并模糊了所有局部的差异,它把从警察国家到民主共和制再到社会主义的一切都混为一谈,认作是权威主义的,而唯有无政府主义才被看作是意志自由的。同样的简单化倾向也发生在对历史的描述方式中。这种粗略的二分法,模糊了国家的各种形式所具有的不容置疑的质的差别。同样,由于只强调乌托邦和革命的价值,便不再可能注意历史和制度领域内的进化趋势。从这种观点看,每个历史事件都是由于乌托邦而从托邦(现存秩序)中产生的一种不断更新的解放。只是在乌托邦和革命中才有真正的生命,制度的秩序总是乌托邦和革命走入低潮后留下的邪恶残余。因此,历史的道路总是从一个托邦经过一个乌托邦而导向下一个托邦,等等。

这种世界观和概念结构的片面性太明显了,以致无需作进一步的详细解释。然而,它的优点在于,由于反对为现存秩序辩护的"保守"观点,它避免了对现在秩序的绝对化,因为它把现存秩序设想为从中将产生那些乌托邦因素的唯一可能的"托邦",而这些空想因素反过来又会破坏现存的秩序。因此显而易见的是,为了找到关于乌托邦的正确观点,或者退一步说,找到最适用于我们目前的思考阶段的观点,必须运用基于知识社会学的分析,以提出那些相互对立的个别观点的片面,并清除它们。这样就能确切地搞清先前那些概念组成的特殊性在哪里。只有这个原因搞清楚,才有可能在人们自己判断的基础上,作出更全面的解答,克服已变得明显的片面性。我们上面所使用的乌托邦概念似乎在这个意义上是

最全面的。它力图把现实的动态性纳入考虑之中,因为它不假设一个"现实本身"作为其出发点,而是假定一个由历史和社会决定的,处于不断变化过程的具体现实(参见本书英文版第 94 页和 124 页第 13 脚注)。它进一步提出达到一个在性质上、历史上、社会上被区分的乌托邦概念,并最后保留"相对的"与"绝对的"乌托邦的区别。

所有这一切均体现在最后的分析之中,因为我们的意图不是纯抽象地,纯理论地在存在与乌托邦之间确立某种任意的关系,而是如果可能的话公正对待在一定时期的乌托邦的历史、社会变化的具体程度。此外,我们这样做还因为我们不仅设法仔细观察和形态学地描绘乌托邦概念的形式变化,而且还因为我们想要找出把乌托邦的发展同现存秩序的发展联结起来的现存原则。在这一意义上说,乌托邦与现存秩序之间的关系表明是"辩证的"关系。这样说指的是:每个时代都允许不同地位的社会集团提出一些观点和价值,它们以概括的形式包含了代表每一时代需要的未被实现和未被满足的倾向。这些思想因素然后变成打破现存秩序局限的爆破材料。现存秩序产生出乌托邦,乌托邦反过来又打破现存秩序的纽带,使它得以沿着下一个现存秩序的方向自由发展。这种"辩证关系"已由黑格尔派的德罗伊森作了很好的陈述,尽管这种陈述是以形式的和唯理智论的方法进行的。他的定义可以用于基本澄清这一辩证关系。他是这样写的:[1]

---

① G.德罗伊森:《史学原理梗概》,本杰明·安德鲁斯译,波士顿 1893 年版,第 45—46 页。

第 77 节

“历史领域内的一切运动都以这种方式进行：思想，作为实际存在的事物的理想复本，像事物所应该的那样自身发展……”

第 78 节

“思想是对那种存在、但又不像它应当那样的那种存在的批评。由于思想可能使环境影响自己的水平，因此它们扩展开来，并使自己与习俗、保守主义和固执相一致，因而需要有新的批评，这样不断继续下去。”

第 79 节

“新的思想从已既定的环境中产生出来，而新的环境又产生于思想——这便是人的工作。”

在思想领域中所发现的关于情境和矛盾辩证发展的阐述，应被看作不过是形式上的概述。真正的问题在于，追溯社会存在的不同形式与乌托邦的相互区别的具体相互作用。结果，就所提出的问题反映了历史的丰富性和多样性而言，它们便变得更加系统和更加广泛。最直接的研究问题，是使概念系统和经验现实相互更紧密地联系。

这里，人们可以观察到，一般说来，进步党派的概念框架更适宜于系统研究，因为它们的社会地位为系统的思想提供了更大的可能性。[①] 另一方面，强调事件的独特性的历史观念，更可能是社会中保守因素的产物。至少，可以不用怀疑这种对一个时代非难的正确性，这个时代产生了与一般化相对立的历史独特性的观点。

---

① 有关原因，参见我的《保守主义思想》，上述引文见第 83 页及以下。

因此，我们可以预料，历史学家将会批评我们关于乌托邦的定义为过于武断的推定，因为一方面它并不是限于从托马斯·莫尔的著作《乌托邦》获得其名称的那种类型的工作，另一方面它又包含有许多与这一历史出发点无关的东西。

历史学家的这种反对意见，基于如下假设：(a) 他的唯一任务是描述所有具体的独一无二的事件中呈现出的历史现象；(b) 因此他应该只使用叙述性的概念进行研究，那就是来自系统观点的概念不致严格地阻止他们不公正对待现象的流动性。因而，事件将不是根据相似的原则基础来归拢和分类，而是当作其关系(通过可分辨的标志)可以被发现的现象，这些现象是独特的历史环境的组成部分。显然，谁要是以此种前提来研究历史现实，都会使用他的概念结构来阻塞他系统研究的道路。如果承认历史不过是具体性和个性的问题，它具有某种结构组织，甚至在某种程度上有规律可循(这种假定只是一种可能性而已)，那么，用这样一些只涉及历史独特性的"天真"概念怎么能够发现这些因素呢？比如"乌托邦"概念就可能是这样一个历史上的天真概念，就其技术的、历史的使用而言，它包含一些组织，这些组织实际上类似于托马斯·莫尔的《乌托邦》，或者，它们在稍微更广的历史意义上指的是"理想的联邦"。只要目的是理解历史中的各个因素，我们就打算不否认单个叙述概念的效用。然而，我们要否认这是对历史现象唯一的探讨。此外，历史学家声称：历史本身就不过是这样一系列独特现象，并不能作为反对我们陈述的论据。当由于对问题的陈述和对观念的阐述已经排除了作出任何其他答案的可能性时，历史怎么能够是什么更好的样子呢？当不是预定用来揭示结构的概念被应用于解

释历史时,又怎么能指望利用它们来显示历史结构呢?如果我们的问题并不期待某种理论解答,我们又怎能希望得到这种解答呢?(我们在前面提到保守主义和无政府主义时曾有机会注意到,这是在此过程更高层次上的重复:由于陈述问题的方式和对所应用的概念的阐述,做出某种不合需要的解答的可能性已被堵死。可参见本书第195—198页)。

既然我们向历史提出的问题在本质上是想解决如下问题:在现实中是否不存在迄今未实现的超越一定现实的思想,所以这些现象可以以观念的形式说明为复合的问题。因此,理应提出这样的问题:这个概念是否可以与"乌托邦"一词的含义相联系。这个问题可以有两个回答:就我们对这个词的定义而言,"乌托邦表示如此这般……"没有人能够反对我们的程序,因为我们承认,定义只是为了一定的用途(马克斯·韦伯完全看到了这一点)。然而,除此之外,当我们把这样一个定义与这个术语的在历史上演变的涵义联系起来时,其目的就是表明,我们在自己关于乌托邦的概念中强调过的因素,在历史上出现时已经存在于乌托邦之中。由于这个原因,我们具有如下看法:我们的抽象概念不仅是武断的和任意的思想结构,而是扎根于以经验为根据的现实之中。我们所创造的概念不仅是为了思辨目的而存在,还有助于重建存在于现实之中的、但总是不明显的结构因素。建立结构性的抽象不同于思辨,在后者中,我们从未超出概念和对它的反思。结构性的抽象是经验研究的先决条件,如果它应验了隐含在该概念中的预言,或者更简单地说,如果它为结构的正确性提供证据,那么,它就给了后者进行重建的尊严。

总的说来,必须极其谨慎地将历史程序同系统结构进行对照。

在思想发展的初期阶段，这样做的确对说明问题可以有所帮助。在这种对照的历史发展过程中，当兰克的思想引起人们注意时，通过这两种程序的对比，许多差别暂时得到澄清。比如，兰克自己因而能够弄清他与黑格尔的不同。如果通过这种对比，我们作出了终极的对照和绝对的对立，使我们超越历史的发展和现象的内在结构，但它们只是在思想发展的初期才是恰当的和有用的，结果将像常常发生的那样，我们将错误地从仅仅是思想发展的特殊阶段造出一个绝对的东西来。这里，也是绝对主义堵塞了系统综合和历史探讨的道路，阻碍了对整体形势的领悟。[①]

由于要具体地确定什么是乌托邦，人们总是从存在的某一阶段着手进行，这种可能的情况就是，今天的乌托邦可能会变成明天的现实："乌托邦常常只是早熟的真理。"(拉马丁语)。每当一种思想被标为乌托邦时，它通常是由已经过去的时代的代表所做的。另一方面，把意识形态揭露为适应现存秩序的虚幻思想，一般为仍处于出现过程中的存在秩序的代表的所为。往往总是与现存秩序完全一致的统治集团来决定应该把什么看作乌托邦；而与现存事物冲突的上升集团则决定把什么看作意识形态。但是，要准确地弄明白在一定时期什么应被看作意识形态，什么应被看作乌托邦，这仍然是另一个困难。这个困难产生于以下事实：乌托邦因素和

---

① 关于历史概念化的危险可参阅卡·施密特对迈内克的批评：卡·施密特《论弗里德里希·迈内克的国家明智思想》，载《社会科学与社会政策文库》(1926)，第16卷，第226页及以下。令人遗憾的是，在这两种典型的代表他们各自的观点之间所产生的争论问题，在文献中未作进一步阐述。

有关历史和系统化之间的关系问题，可参阅W.佐姆巴特的《经济理论和经济史》，载《经济史评论》ii，第1期，1920年1月(蒂宾根，1928)。

意识形态因素在历史进程中并不是单独地出现的。上升阶级的乌托邦在很大程度上常常浸透着意识形态因素。

上升的资产阶级的乌托邦是“自由”的观念。它在某种程度上是真实的乌托邦，也就是说，它包含着朝向实现新社会秩序的因素，这些因素有助于瓦解前存在的旧秩序，在它们实现后，的确有一部分转变为现实。在打碎静止的、行会的，等级的秩序的纽带的意义上，在思想和言论自由的意义上，在政治自由和个性的无阻碍发展的意义上，自由在很大程度上，或者至少比在先前受束缚的状况中，即封建社会里，在很大程度上成为可实现的可能性。如今，我们知道，这些乌托邦在哪些方面成为现实，那时的自由观念在什么程度上不仅包含乌托邦的因素，而且也包含意识形态因素。

每当自由思想不得不对伴生的平等思想作出让步时，它是树立为一个目标，这个目标与它所要求的和以后实现了的社会秩序是相矛盾的。把占统治地位的资产阶级思想中的意识形态因素同那些后来能够实现的，即真正的乌托邦因素分开来，只能由后来登上舞台向现存秩序挑战的社会阶层来进行。

在专门明确一个特定条目的思想中，什么是意识形态、什么是乌托邦的具体定义时，我们曾指出的所有意外因素，确实使对问题的阐述变得更加困难，但并不排除对问题的研究。只是在我们发现自己处于相互矛盾的思想中，就极其难以确定，依照一个上升阶级的观念，什么才被看作是真正的乌托邦(即将来可以实现的)，什么才被看作仅仅是占统治地位的和上升阶级的意识形态。但是，如果我们回顾以往，似乎可以发现一个相当恰当的标准来衡量什么可被看作乌托邦，什么可被看作意识形态。这个标准就是它们能否实

现。那些后来证明只是歪曲地说明过去或潜在的社会秩序的思想，就是意识形态，而那些在后来的社会秩序中得以恰当实现的思想则是相对的乌托邦。那些过去已经实现了的现实结束了关于下述问题的意见冲突：在较早的超越环境的思想中，什么是打破现存秩序纽带的相对的乌托邦，什么仅仅是用于掩盖现实的意识形态。思想实现的程度构成了区分事实的补充性的、有追溯效力的标准，只要这些事实是当代的，它们就被淹没在党派的观点冲突中。

第二节　愿望的满足和乌托邦思想

充满愿望的思考总是出现在人类的事务中。当想象力不能在现实中取得满足时，它便寻求躲避于用愿望建成的象牙塔。神话、仙女的传说、宗教对彼岸世界的许诺、人本主义的幻想、旅行传奇，一直在不断改变着对实际生活中所缺少的东西的表达。它们比反对现状和瓦解现状的那些乌托邦，对当时现实存在的图景是更近似补充的色彩。

对文化历史的出色研究[①] 表明，人类的渴求所具有的形式可以根据总的原则来陈述，而且在某些历史时期，愿望满足是通过投

① 可参见A.多伦：《愿望空间与愿望时间》(讲稿，1924—1925，《关于图书馆广告》，莱比锡，柏林，1927，第158页及以下)。作为进一步的参考，这本书被引用来作为用文化史和思想史观点处理问题的最好指导。它还包含了一个绝好的书目。在我们的著作中，我们仅仅引证了多伦的书目参考中所没有包含的那些条目。多伦的论文可归类为“主题史”(有些类似于艺术史中的插图)。就这一目的而言，他的术语“时间的愿望和空间的愿望”尤其合适，但就我们的目的而言(即建立现代意识结构的社会学史)，这一术语只有间接的价值。

入时间来达到的，而在另一些时期，它则通过投射于空间来进行。根据这种区分，可以把空间的愿望称作乌托邦，而把时间的愿望称作千禧年主义。根据文化史的兴趣，对概念的这一界定仅仅旨在达到描述性原则。然而，我们不能把这种时间和空间愿望的投入看作区分意识形态和乌托邦的关键标准。我们把所有超越环境的思想（不仅仅是愿望的投入）都看作是乌托邦，这些思想无论如何具有改变现存历史—社会秩序的作用。以此作为我们研究的第一步，我们便被引向许多问题。

既然在这一点上我们的主要兴趣是现代生活的发展，我们的首要任务便是去发现超越环境的思想首次变得活跃的要点，也就是成为导致现存现实变化的力量。这里我们可以提出这样的问题：在不同时期居主导地位的思想中，哪一种超越环境的因素呈现出这种活跃的功能？因为在人的思想中，并非总是同样的力量、实质或形象具有乌托邦的功能，即打破现存秩序纽带的功能。我们在下文中将会看到，我们意识中的乌托邦因素在内容和形式上变化不定。存在于任何特定时刻的环境都在不断地被不同的超越实际环境的因素所打破。

乌托邦实质上和形式上的这种变化，并非发生于与社会生活无关的领域。相反，可以看到，尤其是在现代历史发展中，乌托邦的一系列形式，开始都与一定的历史发展阶段紧密联系，它们之中的每一种形式都与特殊的社会阶层紧密联系。占主导地位的乌托邦常常是作为某一个人的愿望和幻想首先提出的，只是后来才被合并为更广泛的群体的政治目标，这个群体在相继的每一个阶段都能够更精确地在社会学上加以确定。在这种情况下，人们习惯

于提到一个先驱者及其作为开拓者的作用，并在社会学上把他的成就归功于他向其传播他的观点，并以其名义通过这些思想来思考的集团。这里包含有这样一种假设：某种社会阶层在事后接受新观念，这一事实不过暴露了先驱者已经无意识地参与了对那种观点的推动和其社会根源的形成，他从这种观点中取得了他在其他方面的无可争议的个人成就的总趋势。必须否认个人创造力的重要性的信念是社会学发现的一个最为广泛传播的误解，相反，新的事物假如不是来源于打破现存秩序的个人所具有的新的、独特的个人思维，那么我们应当期望它来源于什么呢？不过，社会学的任务一直是要说明，新事物初次令人激动（即使它们常常采取反对现存秩序的形式）实际上是以现存秩序为取向的，而现存秩序本身又扎根于社会生活的各种力量的联合与冲突之中。此外，具有个人独特的"超凡魅力"的个体所取得的成就中的新东西，只能以后被运用于集体生活，因为从一开始它就与某些当时重要的问题相关，而且从一开始它的意义就产生于集体的目的。然而，我们不能过高估计与群体相联系的个体杰出才能的重要性，就像文艺复兴以来我们一直习惯于做的那样。从那时起，个体的思想贡献就较之于它在中世纪或东方文化中的作用相对地突出，但其重要性并不是绝对的。即使在一个似乎孤立的个体赋予其群体的乌托邦形式，说到底，也可以正确地把这归于那个群体，因为他的成就符合群体的集体冲动。

在澄清了个体成就与群体成就之间的关系之后，我们便能够谈论根据历史时代和社会阶层所作的对乌托邦的区分，并从这一立场来观察历史。根据我们所下的定义，一种有效的乌托邦从长

期来说不可能是个人的成果,因为个人依靠自己的力量不可能打破历史—社会的环境。只有当个人的乌托邦观念抓住了已存在于社会的潮流并且表达了它们的愿望,只有当它以这种形式又转而成为整个群体的观点,并被其转变为行动时,现存秩序才受到争取另一种存在秩序的挑战。的确,人们可以进一步说,现代历史的一个本质特征是,在把集体行动逐渐组织起来的过程中,只有当社会阶级的意愿体现在适合于变化着的形势的乌托邦观念中时,这些阶级才能有效地改变历史现实。

只是因为在不同形式的乌托邦与改变着现存秩序的社会阶层之间存在着密切的关联,现代乌托邦思想的变化才成为社会学研究的主题。如果我们可以提及乌托邦思想的社会的和历史的区分,那么,我们必须向自己提出这样的问题:在任何特定的时期,这些乌托邦观念所具有的形式和实质可以不必通过对它们从中产生的历史、社会状况的具体分析而被人们所理解。换言之,在任何特定时期信仰乌托邦思想的社会阶层的结构状态,是理解乌托邦的关键。

不断出现的乌托邦的个人形式的特性,事实上几乎成为最容易理解的,这种理解不仅可以把这些特性看作是从一种形式到另一种形式分阶段发展的关系的确定,而且要考虑到这一事实:它们是作为相互对抗的对立的乌托邦而产生和维持自身的。活跃的乌托邦的不同形式,是与某个争取权势的一定的阶层相联系而出现于这种历史进程中的。尽管时常存在例外情况,但这种联系继续存在,这样,随着时间的推移,便可能出现不同形式的乌托邦的共存,而最初它们是依时间顺序出现的。它们的存在同那些彼此时

明时暗地冲突着的阶层密切相联系，这反映在它们所采取的形式上。这些乌托邦思想所属的阶级命运的变化，不断地表现在乌托邦形式的具体变化上。这些乌托邦思想必须通过对立意义上的冲突而朝向对方，这个基本事实给它们留下了明显的痕迹。因此，社会学家只有把这些乌托邦思想当作一个不断变换着的整体中的某些部分，才能真正理解它们。①

假如社会和思想史只关系到前面概述的事实，即每一种受社会制约的乌托邦形式都变化不定，那么我们就有理由仅仅提出有关“乌托邦”受社会制约的问题，而不是“乌托邦思想”的变化问题。只有当乌托邦的结构在任何时候不仅形成了思想“内容”的重要部分，而且至少在其总的趋势上，它还渗透到那种思想的整个范围时，我们才能谈到乌托邦思想。只有当这种意义上的乌托邦成份被完全注入当时占主导地位的思想的各个方面，只有当经验、行为和观点（视角）的诸形式都按照这种乌托邦成份被组织起来时，我们才真正地和实在地谈到不仅关于乌托邦的不同形式，同时还谈到乌托邦思想的不同结构和阶段。这项任务正好在于证明这种完全的相互关系的存在，它是我们研究工作的成就。

正是乌托邦成份，即占优势的意愿的本质，决定单个体验的关联、顺序和估价。这种意愿是这样一种组织原则：它甚至规范着我们体验时间的方式。处理事件的方式，个人在自发地观察事件时强加于时间流动的无意识的力量节奏的方式，均以直接可理解的

① 把这种整体性分析变成文化社会学的工具是阿尔弗雷德·韦伯的功绩。我们试图应用他对问题的阐述，来讨论（尽管是在特定的意义上）上述情况。

景象出现在乌托邦中,或至少表现为一组可直接理解的含义。如果我们试图根据某个群体的愿望、渴求和目的去理解其时代概念,我们才能清楚地把握其思想的内在结构。在这些目标和期望的基础上,一定的思想不仅处理未来的事件,而且还处理以往的事件。有些事件初看起来呈现为一种按年月顺序排列的堆积,从这个观点看它们就呈现出命定的性质。赤裸裸的事实正确地显现了出来,对个人的事件有分寸地强调应与个性追求的基本方向相一致。正是在这种有意义的、远远超出仅仅按年月顺序的事件顺序中,人们将发现历史时代的结构原则。但是还必须作进一步的分析:这种含义的顺序实际上是领悟和解释事件的最基本的因素。正如现代心理学所表明的,整体先于局部,对局部的首次理解来自对整体的理解,对历史的理解也是如此。这里我们所说的历史时代也被作为有意义的整体,它处理一些事件比局部"优先",而且通过这个整体我们首次真正理解了事件的整个过程以及我们在其中的位置。正是由于这种历史时代感的中心意义,我们才格外强调每一种乌托邦与相应的历史时代感之间的联系。

当我们提到乌托邦思想的某种形式和阶段时,我们指的是具体的、可以发现的思想结构,正如它们会在活着的个人身上被发现的那样。我们这里想的不是某种纯粹任意构造的统一性(如康德的"如此这般的意识"),也不是超越个人的具体思想的形而上学的实体(如黑格尔的"精神")。我们指的是,可被具体发现的思想结构,正如它们可以在个人身上所显示的那样。因此,我们在此只关注各种具体类型的人所具有的具体思想、行为、感觉及其内在关联。乌托邦思想的纯粹类型和阶段只有在其被设想为理想类型的

范围内才是结构。没有一个单个个人纯粹体现出这里所举的历史—社会类型的思想。[①] 在每个单个的人身上,存在着某种思想结构的某些起作用的成份,而这种类型的思想结构又常常同其他类型混合在一起。

因此,当我们在乌托邦的历史—社会差异方面着手分析乌托邦思想的理想类型时,我们并没有打算把它们作为认识论的或形而上学的结构。它们不过是方法论的手段。没有任何实际存在的个体思维完全对应于那些被描述的类型及其结构上的相互联系。然而每个个体的思维一般在其具体性(尽管都是混合的)上,倾向于根据那些在历史上不断变化的类型之一的结构组织起来。这些结构,像马克斯·韦伯的理想类型一样,只是用于把握过去和现在的复杂性。根据我们的情况,他们还打算不仅以他们所有的"纯洁性"来理解心理学上的事实,而且还要领悟结构,这些结构在历史上是未显露的,但却起着作用。

第三节 乌托邦思想结构的变化:在现代各阶段

(a) 乌托邦思想的第一种形式:再浸礼教徒的狂热的千禧年主义

从我们的问题的观点来看,现代历史决定性的转折点是这样一个时刻:在这个时刻,"千禧年主义"与社会被压迫阶层的积极要

---

① 参阅本书(原著)第58页和第202页。

求结合了起来。[①] 关于地球上开始出现一个千年王国的思想，总是包含着一种革命倾向，而教会则尽力用它所能支配的一切手段来麻痹这种超越局势的思想。这些每间隔一定时间便复活的信条再次表现在弗洛雷斯的若阿基姆身上，但他还没有把它们看作是革命化的思想。然而，在胡斯派成员那里，以及在托马斯·闵采尔[②]和再浸礼教徒那里，这些思想变成特定社会阶级的活跃分子的运动。直到那时为止，那些不是与明确的目标无关系就是集中在来世目标上的渴望，突然呈现出世俗的色彩。这些渴望现在被认为是此时此地可以实现的，并为社会行动注入了奇特的热情。

"政治的精神化"可以说开始于这个历史转折，它或多或少影响了当时的一切思潮。然而，精神紧张的根源，却是产生于社会被压迫阶层的乌托邦思想的出现。如果我们在这里把政治理解为所

---

① 要在历史事件的长河中确定某一点为一个运动的起点总是危险的，并意味着忽略了该运动的先驱者。但要成功地重建历史发展中最基本的事物，取决于历史学家能否恰当地强调那些对表现现象有决定意义的转折点。现代社会主义常常把其起源追溯至再浸礼教徒时代，这部分地证明了托马斯·闵采尔所领导的运动应被看作是朝现代革命运动方向迈出的一步。当然，我们这里显然还没有讲述具有阶级意识的无产阶级。同样，也必须欣然承认，从宗教动机上看，闵采尔是一个社会革命者。然而，社会学家必须格外注意这个运动，因为在这个运动中，千禧年主义和社会革命在结构上相互结合在一起。

② 有关闵采尔的文献，我们只提 K. 霍尔的《路德和宗教狂》(《宗教史全集》，蒂宾根，1927，第 420 页及以下)，书中令人钦佩地收集了与这个简单的问题有关的大量引文。我们在下面的参考中，只引证霍尔书中的那一段落而不再把原文详细重印出来。

关于对千禧年主义特征的描述，可参见 E. 布洛克《作为革命的神学家托马斯·闵采尔》(慕尼黑，1921)。闵采尔与这位作者之间思想上的相似使得充分说明千禧年主义现象的本质成为可能。这一点已在多琳的书中作了部分的正确评价，见前引书。

有社会阶层或多或少自觉地参与具有某种世俗目的成就,而不是宿命地接受事件本身或来自“天上”[①] 的控制,那么正是在这个转折点上,开始了现代意义上的政治。

中世纪以后时期的下层阶级只是逐渐地在总的社会进程中呈现出这种动力的职能,而且是一点一点地意识到它们自己的社会和政治的重要性。正如已经指出的,即使是这个阶段也与“无产阶级自我意识”的阶段相距甚远,因而它是逐渐导向这一阶段的过程的起点。因此,社会被压迫阶级以一种更明显可辨的方式在整个社会进程的动态发展中扮演一个特定的角色。从这时起,我们能够对目的和心理状态做越来越多的社会区分。

这并不意味着,乌托邦思想的这种最极端形式是自那时以来历史上的唯一决定因素。虽然如此,它在社会领域中的存在,甚至对对立的思想还是产生了几乎不断的影响。连乌托邦思想的这种极端形式的反对者,也不知不觉地和无意识地根据它来为自己定向。乌托邦的想像力唤起了一种相反的想像力。革命者的这种千禧年主义的乐观主义最终导致了顺从的保守态度和政治上的现实主义态度的出现。

这种情况不仅对于政治,而且对于那些精神上的努力也是重要的时机,这些努力已融入了实际运动而且摒弃了它们超然的、冷淡的立场。狂热的能量和欣喜欲狂的感情爆发开始在世俗的环境

---

① 当然,政治能力可以用多种方法来界定。这里,我们仍然应当记住先前说过的话:定义总是与其目的和观察者的观点相联系在一起的。这里我们的目的是追溯集体意识的形成与政治历史之间的关系,我们的定义由于选择了某些事实,因此必须与对问题的这种阐述联系起来。

中起作用，原先超越日常生活的紧张状态成了其内部的导火线。不可能的事物产生了可能的事物，[①] 上帝干预了世俗，制约着实际事件。现代乌托邦的这种根本的和最极端的形式是从一种奇特的材料中形成的。它与农民或最下等阶层的精神激动和肉体兴奋相一致。它既是强健的物质的，又是非常精神的。

最令人误入歧途的，莫过于试图从"思想史"的观点来理解这些事件。"思想"并不驱使这些人去从事革命行动。革命行动的实际爆发取决于狂热和狂喜的能量。这里在激发积极的乌托邦功能的意识中超越现实的因素并不是"思想"。把发生于这个阶段的一切都看作是"思想"的后果，是一种无意识的歪曲，它产生于乌托邦思想的自由—人道主义的阶段。[②] 思想史是一个"思想—冲击"时代的创造物，这个时代不自觉地根据自己的主要经验来重新解释过去。激励人们在农民战争中进行革命行动的不是"思想"。这种爆发植根于人们心理很深的充满活力的和基本的层次中。[③]

如果我们想要进一步理解千禧年主义的实质，如果我们想从科学上领悟它，首先有必要把千禧年主义本身同千禧年思想籍以进行思考的形象、象征和形式相区别。因为，我们的经验任何地方都不如在这里站得住：已经形成的东西，事物所呈现的表达方式，倾向于脱离其本源，并独立于激励它们的动机而自行其是。千禧

① 闵采尔本人谈到过"实现不可能的事物的勇气和力量"。见前引霍尔的著作第429页。

② 下一节将进行讨论。

③ 闵采尔所说的"精神的深渊"，这种深渊只有当灵魂的力量被揭露出来时才能看到。参见前面提到的霍尔的著作第428页注⑥。

年主义的本质特色是它总是倾向于使自己脱离它自己原先的形象和象征。正是由于这种乌托邦的动力并不存在于它的外在表现方式中，因此仅仅基于思想史来看待这种现象便不能公平地对待它。这样的看法常常就有抓不住要点的危险。如果我们使用思想史的方法，我们便倾向于把已变得无内容的参照构架史取代千禧年主义的实质的历史，也就是使千禧年主义思想史仅仅如它本身的那样。[①] 同样，对主张千禧年主义的革命者的生涯所作的研究，也容易导致错误，因为千禧年主义体验的性质是随时间而减弱，并在个人的体验过程中经历着不停的变化。因此，为了紧紧把握研究本身的主题，我们必须找出一种研究方法，这种方法能使我们生动地观察物质，并仿佛像我们亲身经验它那样展现它。我们必须不断自问，千禧年主义本身在特定情况下是否实际表现在我们所论述的思想和体验形式之中。

千禧年主义体验的唯一真实、而且也许是唯一直接的识别特征是绝对的存在。我们此时此地总是占据着某种时空阶段上的位置，但从千禧年主义体验的观点来看，我们所占的位置只是偶然的。对真正的千禧年主义者来说，现在成了一个裂口，先前内在的东西通过它突然爆发出来，控制外部世界并改变它。

神秘主义者不是生活在欣喜若狂的回忆之中，就是生活在对它的渴望中。他的隐喻把这种狂喜描述为一种精神状态，这种状

---

① 在闵采尔与路德的冲突中，便有上面所述的那种在强调信仰的实质只能是体验与“思想”代表着信仰之间的思想分歧的证据。据闵采尔看来，路德是一个只相信圣经上的字句的人。而闵采尔认为，这样的信念是一种“偷窃来的、未经体验的、愚蠢的模仿”。参见霍尔的前引书第427页。

态不能被看成在时空意义上与来世的封闭世界相一致。[①]它也许是这种同样的狂喜的内容,由于此时此地转而与千禧年主义者最接近,但他不是为了简单地喜欢它,而是为了把它激励起来,使其成为自身的一部分。托马斯·闵采尔这位千禧年的预言家,自己作了如下表述:"因此,所有预言者都应以这种方式来讲话。'因此上帝说道,'而不应说成'因此上帝说过',好像那是发生在过去而不是发生在现在。"[②]

神秘主义者的体验是纯粹精神的,如果在其语言中有感官体验的痕迹的话,那是因为他必须表达一种表达不出的精神联系,而且他只能在日常生活的感官类比中找到自己的象征。然而,对千禧年主义者来说,感官体验总是表现得极为强烈,而且不可从他的精神性中分离开来,正如他不能从他当前的现在分离开一样。仿佛他是通过这种当前而首先进入世界,然后又进入自身的。

姑且引用闵采尔的一段话:

"我只要求你接受我生活与呼吸于其中的活生生的世界,这样

---

① 迈斯特尔·埃克哈特说:"阻碍灵魂认识上帝的,莫过于时间与空间了。"(迈斯特尔·埃克哈特:《文件与布道》,比特纳编,耶拿,1921,i,第 137 页。)"如果灵魂要领悟上帝,它必须超越时空!""如果灵魂在行动中跳越自己,进入对自身和对自己行动的否定,它便是通过了皈依……"关于中世纪神秘主义与闵采尔的宗教观之间的区分,可参见霍尔贴切的评论:"中世纪的神秘主义者通过人为的手段和禁欲主义来接受上帝,而且可以这么说,试图强使神人一致;而闵采尔则确信,'是神自己用镰刀割去了长在人们之中的杂草'"。(可参引霍尔的著作,第 483 页。)

② 闵采尔同样以如下方式表述自己的观点:"他应当而且必须知道,上帝就在他心中,他不应当把上帝想成远在千里之外。"(参见前引霍尔的同一著作第 430 页注③)

在别处,闵采尔在其对又甜又苦的基督区分中显示了其精神的和宗教的激进主义。他指责路德只代表前者(参见霍尔的著作,第 426—427 页)。为了解释起见,可参见布洛克前引书,第 251 页。

它回到我这儿来时就不应是空荡荡的了。把这个世界放到你心中吧,我以基督鲜血的名义恳求你。我考虑你,也希望使你考虑我。如果我不能做到这点,我便是暂时而永恒的死亡之子。这是我所能给予你的最高保证。"①

千禧年主义者期望与当前的现在结合。因此,他在日常生活中没有沉湎于对未来的乐观的希望或浪漫的回忆。其态度的特征是紧张的期待。他总是在警觉地盼望着吉祥的时刻,因此心中并无清晰的时间观念。实际上他并不关心将要到来的千禧年②:对他来说,重要的只是太平盛世千禧年在此时此地发生,而且它产生于世俗生存,如同从一种生存突然转变成另一种生存。对于来世的未来的许诺对他来说不是使发生推迟的理由,而只是一种定向,是对某些事件一般进程的外表的东西,从这一出发点他留心准备

---

① 在这个时代富于创造性的艺术中,例如以格吕内瓦尔德的绘画为代表的作品,如果把它夸大到极端的话,可以发现类似于这一把最高的灵性与最粗鲁的肉欲主义密切融合在一起的东西。由于关于他的生平我们知之甚少,故难以确定他本身是否与再浸礼教徒有联系。然而,之所以提到格吕内瓦尔德的艺术作品,是要说明我们上面所述的内容,参见,E.海德里希:《古德意志绘画》(耶拿,1909),第39—41、269页。

还可参考海德里希富有教育意义的著作《度勒与改革》(莱比锡,1909),在这本著作中他清楚地说明了在画家汉斯·泽巴尔特、巴特尔·贝姆以及在纽伦堡的格奥尔格·彭克茨中间他们的追随者与狂热的热情者之间的关系,以及杜勒对他们的反驳。海德里希在杜勒的艺术作品中看到了路德派宗派信仰的表达,在格吕内瓦尔德的艺术作品中则看到了类似于狂热的宗教热衷者。

② 闵采尔写道:"……我们这些世俗的血肉之躯应当通过基督变为人而变为神,因此和他一起成为上帝的门徒,听从上帝教诲,宣讲上帝的精神,从而变得神圣,并完全转变为神,同时尘世的生活应当变为天堂。"(可参见霍尔的前引书第431页注①。)

根据体验的内心转变的社会学,以及根据体验形式与公共政治活动形式之间的关系的一般理论,人们应该注意到,随着卡尔斯达特与德国南部的浸礼派教徒对闵采尔的背离,他们也越来越从直接的千禧年主义的体验转向预言的体验和对未来的乐观希望。(参见霍尔的著作,第458页。)

好作跳跃。

中世纪的封建社会由于其独特的结构，并不懂得现代意义上的革命。[1] 自从政治变革的这种形式最早出现起，千禧年主义便一直伴随着革命的爆发并赋予其精神。当这种精神减弱并遗弃这些运动时，便在世上留下了赤裸裸的大众疯狂和没有精神意义的狂怒。千禧年主义把革命本身看成一种价值，不是一种为了达到理性上的目的不可避免的手段，而是当前的现在唯一创造性原则，是渴望实现它在尘世上的愿望。巴枯宁说过："进行破坏的愿望是一种创造性愿望，"[2] 因为他心里有撒旦，他爱把撒旦说成是通过传播不良影响而发挥作用。他对实现理性上仔细思考的世界根本不感兴趣，这一点已由他的陈述而昭然若揭："我不相信什么宪法或法律。最好的宪法也不会使我满意。我们需要一些别的东西。大动荡、活力、一个新的、没有法律的、因而是自由的世界"。

每当狂热的心灵对扩展了的视野和意象感到厌烦时，我们便看到对一个更好的世界具体许诺的出现，虽然它决不意味着完全被接受。对于这种思想而言，对一个离开时间与空间的更好世界

---

① 施塔尔已经指出的现代革命的特征之一是，它不再是反对某个压迫者的一般造反起义，而是以彻底的、系统的方式来造成反对整个现存社会秩序的动乱，如果这一系统目标被确定为分析的出发点，而且找出了其历史和思想的前提，人们在这种情况下也就看清了千禧年主义。尽管千禧年主义在其他方面似乎是非系统的，但它在一个方面倾向于抽象的系统方向。这样，例如拉德法尼指出，千禧年主义并不攻击个体的人，而只是攻击和清算个体身上和机构上的邪恶原则。（参见施塔尔未发表的论文 Der Chiliasmns，海德堡，1923，第 98 页。）进一步的引证见霍尔的著作第 454 页。

② 下面引用的是关于巴枯宁的文献资料。我们以后还将说明，巴枯宁的无政府主义在我们看来最接近于近代世界中千禧年观点的延续。

的许诺就像是空头支票,其唯一的功能便是在我们已提到的"超越事件之外的世界"中固定一点,充满期望地等待着吉祥时刻的人可以从这一点起确信已经超脱了仅仅处于生成过程中的境地。他不与此时此地在"邪恶"中发生的任何事件站在一起,而只等待事件的危急关头和这个时刻的到来,那时环境的外部联系恰好与他灵魂中欣喜若狂的不安相一致。

因此,在观察千禧年思想发展的结构和过程时,如果我们得到的是一个空间的乌托邦,而不是一个时间的乌托邦,如果在理性和启蒙时代中,理性推断的严密体系开始渗入乌托邦的观念,那并非十分重要(尽管对主题多样化的历史而言它可能是有意的)。从某种意义上说,理性的、公理的出发点、演绎程序的严密系统、包含在公理中的动机的内部均衡,像乌托邦幻想一样,能够确保内心的一致和与世界的分离。[1]

此外,远离仅在理性上才是正确和有效的时间和空间,从某种意义上说,比通过这些乌托邦梦想更可能导向超经验的外部领域,而乌托邦梦想充满着世界的有形内容。

没有任何事物比严密的理性系统更远离实际事件了。在某些情况下,没有任何事物比充分自我包容的、唯理智论的世界观包含有更多的非理性动力。然而,在每一种正式的理性系统中,都存在这一危险,即千禧年—欣喜若狂的因素会在理性的外表后面逐渐消失。因此,并非每一种理性的乌托邦都等同于千禧年主义的信

① 参见H.弗赖尔《乌托邦问题》,载《德意志评论》,1928,第183卷,第321—345页。还可参见后面详细引证的吉尔贝格的著作。

念，也并非每一种这种意义上的理性乌托邦都代表与世界的脱离和疏远。理性的乌托邦的抽象性，同一种敏感地警觉着的对完整和当前的千禧年信念所具有的强烈的感情冲动相矛盾。因此，理性乌托邦思想尽管常常产生于千禧年思想，却又可能在无意中成为后者的主要对抗者，正如自由主义—人道主义的乌托邦倾向于越来越转而反对千禧年主义一样。

(b) 乌托邦思想的第二种形式：自由主义—人道主义的思想

自由主义—人道主义的乌托邦也产生于与现存秩序的冲突。在其典型形式中，它也建立了“正确的”理性概念来与邪恶的现实相对抗。然而，这个反概念不是被用来当作一个蓝图，世界在任何一个特定时刻将根据它来重建。它只被用来当作一把“尺子”，据此可以从理论上来估量具体事件的进程。自由主义—人道主义的乌托邦思想就是这样一种“思想”。不过，它不是希腊传统的静态的柏拉图的思想，后者是事物的一种具体的原始模型，是一种最初模式；然而在这里，思想被设想为投向无限未来的正式目标，它的作用是在尘世事务中仅仅作为制约手段而活动。

然而，还需要作进一步的区分。比如在法国，形势发展成熟为一种对唯理智论的乌托邦的政治攻击，这种乌托邦采取了具有鲜明外形的理性形式。[①] 在不可能走这条道路的地方，比如在德国，乌托邦便转变为内向，并呈现出主观色彩。这里，人们不是在外部

---

① 关于法文的“思想”概念，我们在格林的《德语词典》中读到过：“……17 世纪初期法文对这个词的使用赋予了它思想说明的精确的含义、一种思想或某种事物的概念”。正是在此意义上，我们发现在 18 世纪初叶的德国作家中，“思想”一词受到法文的决定性影响；在一段时期里这个词甚至用法语的重音来拼写。

行动或革命中寻求进步之路,而只是在人的内心构造及其变化中去寻求它。

千禧年思想割断了与我们之中发生的日常进程中那些历史存在阶段的联系。它随时都倾向于转向敌视世界,敌视世界的文化和所有成果以及一切尘世的成就,并把它们看作只是一种对最基本的努力过早的满足,而这种努力只能从凯洛斯那里得到充分满足。①自由主义者的根本态度是以积极接受文化,使人类的事务带上伦理色彩为特征的。他在自己的活动范围内多半起批评者而不是创造性破坏者的作用。他不打破与当前—此时此地的接触。围绕着每一事件,都具有给人以启发的思想和将要实现的精神目标的气氛。

对千禧年主义来说,精神是一种充满我们全身并通过我们表现出来的力量。对人道主义的自由主义来说,精神是那个"彼岸世界",② 当它被吸收到我们的道德良知时,它激发着我们。是各种思想,而不是赤裸裸的狂喜在法国革命的前前后后直接地指导着那个时代的活动。这个革命致力于重建世界。这种现代人道主义思想从政治领域传播到文化生活的一切范围,最后在"理想主义"哲学中达到顶峰,试图达到自我意识可以达到的最高阶段。现代哲学史上最多产的时期恰巧与这种现代思想的诞生和发

① 〔在希腊神话中,凯洛斯是机遇之神——关键时刻的守护神。它的基督教化的观念,在保罗·蒂利希的《教会情况》中有所描述,由 H.R.尼布尔译成德文,纽约 1932 年出版,第 138—139 页。"凯洛斯是完成的时间,是被永恒侵人的那一刻。但凯洛斯不是时间的完成或结束"。——英译者注。〕

② 参见弗赖尔前引书,第 323 页。

展相一致，而且当它在政治领域重新开始受到狭窄的范围限制时，这种哲学中适合于自由主义—人道主义观的特殊倾向便开始解体了。

理想主义哲学的命运也与其提倡者的社会地位密切相关，以致于我们至少不能忽略在这一联系中指出这种关系最重要的阶段。就其社会职能而言，现代哲学起到了推翻教士—神学的世界观的作用。当时两个占支配地位的集团——绝对君主制和资产阶级首先奉行它。只是后来，它才成为资产阶级的专门武器，在资产阶级身上，它开始同时代表文化和政治。当君主制走向反动时，它便在神权思想中得到庇护。甚至无产阶级也从理想主义哲学的唯理智论的框架中挣脱出来，它先前与资产阶级——现在它意识到的对手共同相信这种哲学。

现代自由主义思想进行着双重的斗争，这种思想具有独特的特征，非常高尚，是想象的产物。这种理想主义思想既要回避那种笼罩在千禧年主义者恳求上帝之中的对待现实的幻想概念，也要回避笼罩在世界的世俗观念中那种对物和人实行的保守的、而且往往又是狭隘的思想统治。这种唯理智论的观点在中间阶层、资产阶级和知识阶层中有其社会基础。这种观点与代表它的群体的结构关系相一致，在被压迫阶层的活力、狂热和报复性与封建统治阶级当前的具体性之间，它的意愿与当时现存的现实完全一致，追求一条动态的中间路线。

资产阶级自由主义过于专注于规范，而不关心实际存在的真实状况。因此，它必然为自己构思一个理想世界。这个阶级自视高尚，超然物外，失去了对物质的东西以及对自然的各种真实关

系的一切感觉。在这个意义上，自然在极大程度上标志着合理性，即一种受正确与谬误的永恒标准调节的事物状态。甚至那时居主导地位的一代人的艺术创作也反映了其哲学观——永恒的、不受任何制约的东西以及既无实体也无个性化的世界。①

这里，也像历史上大多数时期一样，艺术、文化和哲学由于是由当代社会和政治力量所塑造的，所以只不过是那个时代主要乌托邦思想的表达。正如对应于这种理论的艺术缺乏深度和色彩一样，这种自由主义—人道主义观点的内容也明显地有同样的缺陷。缺乏色彩是与在这种思想模式的最高点上占统治地位的所有理想缺乏内容相一致的。因为狭义上的文化、自由、人格，都只是内容的框架，而内容却故意没有确定。早在赫德尔《论人道》一书中，因此也是在早期的“人道”理想中，就没有明确说明理想在什么地方：有时，它好像是作为目标的“理智与公正”，有时，又把“人的福利”当作值得奋斗的目标。

在哲学以及在其他领域中这种对形式的过分强调，是与所有哲学思想的中间立场和缺乏具体性相一致的。造型艺术中缺乏深度和纯线条手法占主导地位的情况，是由于把历史时间体验为单线式发展和演化的方式所造成的。这种单线发展的概念是由两种分开的源泉而来的。

一个源泉产生于西方资本主义的发展。资产阶级的理性理想树立为目标，与事物现存状态形成对照，并有必要在自然状态中

① 参见平德：《欧洲艺术史上的一代人问题》（柏林，1926），第67页以下及69页。

所发生的事物的不完美和以进步观念来进行理性支配之间填补缺陷。规范与事物现存状态的调和是通过如下信念，即现实不停地向理性接近来完成的。尽管这种持续接近的思想起先很模糊不定，但吉伦特派的孔多塞却赋予它相对具体的、经典的形式。正如库诺[①]从社会学观点所正确分析的那样，孔多塞把吉伦特党人失败后中间阶层幻想的破灭归咎于这些阶层所持的历史观。完美国家的最终目标并未被放弃，但革命被认为只是一个过渡阶段。进步观念在其自己的道路上设置了障碍，这是因为它发现，在它仍然坚信是单线式的发展过程中，有某些必要的步骤和过渡阶段。从理性的观点来看，过去一切临时性的事物都是被作为谬误或偏见而加以摒弃的；而在孔多塞那里，我们却至少发现，他承认在达到完美状态之前这些试验阶段的相对可行性。在一定的时期内流行的"偏见"，被承认为是不可避免的。作为那个时期的"历史图画的组成部分"，这些偏见被吸收到进步思想里，随着时间的推移，这些进步进而被区分为阶段和时期。

进步思想的另一个源泉发现在德国。在莱辛的《人类教育》中，自然发生的进化观念，按照冯·德·戈尔茨和格利希[②] 的观点，具有世俗化的虔信特点。除了这一来源之外，如果人们认为从荷兰移植到德国的虔信主义，最初包含有某些浸礼教因素，那么，人

---

① H.库诺:《马克思历史、社会和国家理论》(柏林,1920),第一卷,第158页。

② 冯·德·戈尔茨:《神学的意义,J.A.本格尔斯及其学生》,载《德意志神学年鉴》(戈塔,1861),第6卷,第460—506页。格尔利希,Fr.:《共产主义是千年帝国的学说》(慕尼黑,1920),这本书是为宣传目的而写的,故在许多方面过于简单化和浮浅,但是它对诸如上面引证过的许多基本观点,看来还是有正确的理解(参见后面附录)。多勒(见前引书)已对此书作出过恰当的评价。

们就可以把关于发展的宗教思想理解为千禧年思想冲动的衰减,即理解为一个过程,在这个过程中,持久不变的信仰在德国的社会环境中变为“等待和期望”,千禧年的时间意识不知不觉地融入了进化的时间意识。

这一条线从阿恩特、科策尤斯、施佩奈尔、青岑道尔夫发展到本格尔,他是与莱辛同时代的人,一位虔信派教徒。本格尔已谈到了上帝在历史上的管理,也谈到了世界自始至终持续的、一致的进步。正是从本格尔那里,莱辛接过了人类无限完美的思想,尔后他又把这种观点世俗化并将它与理性信念混合起来,再后来将它的这种形式作为遗产传给了德国的理想主义。

无论这种进步概念是以何种方式出现的,无论它是作为宗教思想的持续变化,还是由理性主义的反运动表现出来,都已在其中包含了对“此时此地”具体进程的日益关心,这与千禧年思想形成了对照。

对千禧年期待可以在任何时候得到满足,现在由于带有自由主义—人道主义的思想,乌托邦因素在历史进程中得到了一个明确的位置——它就是历史进化的顶点。它不同于乌托邦的早期概念,因为这个概念使世界突然与“外部”完全脱离,这从长远来看标志着历史突变思想的相对降调。从这以后,甚至连乌托邦观点也把世界看成在朝着实现其目标(即乌托邦)的方向上运动。从另一个角度来看,乌托邦思想越来越与转化过程紧密联系在一起。只能在漫长的时期内才能完全得以实现的思想,在现在的持续发展过程中变成了一种规范,而这种规范一旦运用于具体细节,便能带来逐渐的改善。任何批评细节的人,都由于这种批评而与现实世

界紧密结合起来。参与当今文化发展最直接的趋势，对社会事业机构的强烈信仰，以及对政治与经济形成力的信仰，这是对传统的继承者的特征；这些继承者不仅志在播种，现在也要求收获了。

但是，这个占支配地位的社会阶层的政治仍然没有开始切实把握社会的真实问题，而且在自由主义对抗国家的时期里，它仍然没有理解占支配地位的社会阶层赋予绝对价值的东西有什么历史意义，即权力和赤裸裸的暴力有什么意义。这种观点，从理论上说，仍然是以狭义上的文化和哲学为基础，也就是实际上以经济学和政治为基础。这种观点从保守的立场来看无论显得多么抽象，就它关心尘世的历史事件而言，还是远比脱离历史的千禧年思想具体得多。这种观点更接近历史，这可以从下述事实表现出来：总是作为一种思想结构的可靠象征的历史时代感，远比千禧年思想中的历史时代感要明确。正如我们所看到的，千禧年思想对形成过程毫不了解；它只对突发时刻敏感，只关注富有意义的眼前。停留在千禧年水平上的思想类型，既不了解也没有意识到有通向某一目标的道路，或者有一个发展过程，甚至当千禧年主义的反对者已经吸收了这一观点时也是如此，它只了解时代的盛衰。例如，拿革命的无政府主义来说，在这种思潮中，千禧年思想保存了它的最纯粹的形式，把中世纪以来的现时代看作是一场简单的革命。“这是事实的部分和革命的概念，它像康复期的发烧，发生于疾病的两次发作的间隙期间。如果它前面没有经历倦怠无力，后面没有疲惫不堪，它就根本不会出现。”[1] 这样，即使这个观点从其论敌那

① 兰道尔，见前引书，第91页。

里学到不少东西，而且它在某一时期带有保守色彩，另一个时期又带有社会主义色彩，但它甚至出现在现时的决定性时刻。

这种千禧年的对“现在”的绝对体验，排除了体验发展的任何可能性，可是它所起的唯一的作用是给我们提供关于时代的质的区分。根据它的这个观点，存在着富有意义的时代，也存在着缺乏意义的时代。在这个事实中，存在着对历史事件进行历史—哲学区分的重要研究方法。这种区分的意义只有在如下事实被澄清后才能着手进行，即不从历史—哲学角度区分时代，便不可能对历史作经验的考虑，而那种区分效果是潜在的，因而也是难以察觉的。上述提到的对历史时代作质的区分的首次尝试虽然初看之下似乎不可能，但它的确产生于千禧年的超然态度和狂热体验。规范的自由主义思想也包含着这种对历史事件的质的区分，而且除此之外还瞧不起所有成为过去的部分或现在的部分的东西，认为它们是邪恶的现实。这种思想把这些规范的实现推迟到遥远的将来，同时，它又把它们的实现看作产生于此时此地的形成过程，产生于我们日常生活的事件，而不像千禧年主义者那样预期这种实现发生于某一超越历史的狂喜时刻。我们看到，由此便发展了这种典型的线性进化概念，以及先前超验的、有意义的目标和现在实际存在之间相对直接的联系。

自由思想只有作为千禧年主义者的狂喜态度的对应物才能被恰当地理解。而千禧年主义者的这种态度常常隐藏在理性主义的外表后面，而且在历史上和社会上构成了对自由主义的持续的、潜在的威胁。这是一种反对那个社会阶层的战斗呼喊，因为这个阶层的权力来自它在现存秩序中所继承的地位，而且它最初能够

无意识地以后又通过理性的估量来支配此时此地。我们在这里看到不同的乌托邦怎样构成意识本身的整个结构，怎样反映两种历史领域之间和两个相应的、根本不同的社会阶层之间的分歧，而这些乌托邦正体现了这些阶层的观点。

千禧年主义在衰微的中世纪世界里曾存在过一个时期，即可怕的解体时期。一切事物与另外的一切事物发生冲突。那是贵族、市民、雇工、流浪者、雇佣兵的世界，所有的人都相互争斗。那是一个剧变和骚乱的世界，在这个世界中，人类精神最深层的冲动寻找着外部表达。在这种冲突中，意识形态并没有十分清晰地定形，也总是不易明确确定每一种意识形态所属的社会立场。正如恩格斯所清楚地看到的，正是农民暴动首次把宗教改革的精神和思想混乱简化为更简洁和更不含糊的术语。[①]现在变得更明显的是，千禧年的体验是社会最下层阶层的特征。构成其基础的是被压迫的农民、雇工、刚出现的流氓无产者、盲目虔诚的牧师等所特有的精神结构。[②]

① 参见弗里德里希·恩格斯：《德国农民战争》，梅林编（柏林，1920），第40页及以下。

② 霍尔（在其前引书第435页里）宣称，在下述事实中可以看到一个反社会学解释的论据，那就是，根据马克斯·韦伯的一般类型学观点（《经济与社会，社会经济学大纲》，第3部分，v，1，第267页及以下，第7节），闵采尔的思想是与下层阶级相关联的；这种思想也为那个时期的"知识分子"所接受。如果人们想要像韦伯那样把社会学问题简单化到这种程度，毫无疑问，人们最终会摒弃其结论。马克斯·韦伯总是强调，他创造一般的类型学是为了表示理想典型趋势的特征，而不是为了探讨可直接感觉到的独特组合（同上书，第10页）。旨在分析历史上的独特组合的社会学，在从社会学角度关心确定知识分子的立场时必须格外谨慎。这里有必要考虑在这个问题的陈述中包含的如下问题：

又隔了很长时间，才出现了这种接着而来的乌托邦形式。在这期间，社会领域已经历了彻底的变化。"骑士变成了官员，自耕农成了顺从的市民"（弗赖尔语）。这种接着而来的乌托邦也不是社会秩序中最底阶层的表达，而是中间阶层的表达，正是中间阶层通过有意识的自我修养来进行自律，并把伦理和知识文化看成它的主要自我辩护（针对贵族），还不知不觉把体验的基础从狂喜状态转移到教育方面。

从千禧年主义者的观点或从保守主义者的具体方法来看，无论自由主义观点显得多么抽象，它仍然使现代史一个最重要的时

(a) 知识分子在社会学上的矛盾心理问题（如果人们认为这并不是所有的社会阶层有的特点，那么这不已经是一种特殊的社会学特性吗？）。

(b) 在那个时代的特殊点上，知识分子的代表被驱入这个或那个阵营？

(c) 知识分子从其他阵营取得的观点是以什么方式在其同化的过程中被改变的？（通过"撤退的角度"，常常可以探索社会地位的变化，因为是从以这个角度接受思想的。）

这样，霍尔本人（在前引书第 435、459、460 页上）对他所反对的社会学的正确性，提出了非常有趣的论据证实。他本人还指出，当受教育者接过闵采尔的观点时，他们确实没有能力对它们作更进一步的充实，他们从来没有为这一学说增加任何全新的东西。他们凭借于书本和德国神秘主义者的著作，尤其是德国神学，以及奥古斯丁，而不是凭借自己的直接内心体验。他们甚至在文字上也丝毫没有加以丰富。他们在关键问题上歪曲了格外神秘的东西，把中世纪神秘主义者的训导与闵采尔的十字架信条混为一谈。（所有这些都直接支持了上面所提到的关于知识分子"撤退角度"的决定性的理论，当一个阶层的思想被另一个阶层所接受时，这种角度就会出现。）

霍尔还进一步告诉我们，知识分子和其他人一起，如何通过其上述提到的领袖，在运动不断向前发展而且变得更激进时，越来越向后退；弗兰克在其《编年史》中谴责农民战争甚至比路德本人更尖锐；他在随着疏远闵采尔时，他的世界观怎样经历了根本的改变；在疏远闵采尔之后，这种"理性的"世界观如何具有厌恶人类的特性；它如何失去其"社会特征"；以及如何出现了"无形教堂"的更宽容的、几乎是诸混合的思想，它取代了千禧年的不妥协性（同上书，第 459 页）。

这里，只要人们提出恰当的问题，而且利用从它们产生的概念体系，就也有许多能从社会学上去理解的东西。

期有了生机。它的抽象性只是由左的和右的两方面批评逐渐加以揭示的,但却从未被这种思想的最初拥护者所感受到。也许,正是在这种不确定性当中(它容许了多种可能性的存在,并刺激了幻想)存在着一种新颖的和青春的气质、富有启发性和鼓舞力的气氛,甚至连老年的黑格尔也感受到了这些,尽管他转向了保守主义。在他生命的最后日子里,他回忆起了革命时期伟大思想的深远影响。与千禧年主义的焦虑阴沉相反,唯理智论思想的各种主要因素是面向明亮的日光的。启蒙运动的主导基调,那种光明终会普照大地的希望早已复活,甚至在这一晚期赋予了这些思想以推动力。

然而,除了这种被刺激幻想的许诺和遥远的地平线以外,启蒙运动的自由思想所具有的最强烈的推动力,贮藏在这样一个事实中,它诉诸于自由意志,使现存的不确定和不受制约继续下去。不过,保守思想的独特特点,在于它使这种体验变得迟钝。而且,如果人们想用一句话来阐述保守主义的主要成就的话,那就可以说,与自由主义观点明显不同的是,它积极地强调我们的观点和行为的确定性。

(c) 乌托邦思想的第三种形式:保守主义思想

保守主义思想本身没有理论化的倾向。这是由于人们只要很好地适应了他们生活于其中的实际环境,就不会对其作理论分析了。在这种生存状态下,他们倾向于把环境看作是自然的世界秩序的一部分,因而不存在问题。保守主义思想本身没有乌托邦思想。在其结构中,这种思想完全理想地与现实处于和谐之中,而且还曾暂时支配着现实。这种思想缺乏进步冲动所具有的对历史进

程的反思和说明。保守的知识类型最初是那种赋与实际控制力的知识。它是由习惯、而且往往还是由对环境固有的因素进行反思的定向组成的。目前还残存一些理想的成份，它们是前一些时期紧张状态的遗物，在这种紧张状态中世界还没有稳定下来，现在这种紧张状态则只是意识形态上的信仰、宗教和神话的紧张状态，它们一直被排除在历史领域之外。正如我们所指出的，在现阶段思想倾向于把在偶然的具体形式下出现的整体环境接受下来，好像这就是世界的适当秩序，它认为是理所当然的、毫无问题的。只有对立的阶级的反击，以及它们打破现存秩序限制的倾向，才使保守主义思想对自己的支配地位的基础提出质疑，才必然引起保守主义者对自身作历史—哲学的反思。这样，又出现了作为自我定向和防卫手段的反乌托邦。

如果社会上占支配地位的阶级还实际上没有提出这些问题，如果它们没有在各自的反意识形态中表达自己的思想，那么，成为自我意识的保守主义倾向就可能仍然是隐伏的，而保守主义的观点可能会继续停留在无意识的行为层次上。但是，社会上代表一个新时代的、占支配地位集团的意识形态的进攻，事实上使人意识到了仅仅在生活与行动中自我表明的态度和观点。在对立的理论的刺激下，保守主义思想只是在事后才发现自己的观念。[①]

① 在这种关系上，我们还必须考虑绝对主义的意识形态，虽然我们不能详细论述它。它也显示为一种最初旨在控制生活状况的观点，同时用相当冷酷的方式取得了反映统治技巧的倾向——即按照所谓马基雅维利主义的方式。只是后来(多半当受到其对手的逼迫时)才感到有必要为占据权势地位作更理性和更详尽的辩护。作为这种更一般的陈述的确证，我们引用迈内克的一句话，这句话里可以看到这种过程：

难怪，虽然所有的进步集团都认为观念先于行动，但对保守派的黑格尔来说，关于历史事实的观念只是事后才明显，那时世界已呈现出固定的内在形式："关于想教导世界应当是什么样子的愿望，我只想加一句话：对这个意向来说，哲学至少总是姗姗来迟的。作为对世界思考的哲学，只是在现实已完成其形成的过程并作好了准备时才出现的。因此，历史证实了这个概念的教导，即只有当现实成熟时，理想才作为现实的对应物而出现，领悟现实世界的本质，并把现实世界铸成一个理性的王国。当哲学把灰色的现实描绘成灰色时，一种生命形式已变得衰老，由于这种灰色，它不可能返老还童，而只能被人们所了解。智慧女神的猫头鹰只在夜色降临时才起飞"。[②]在保守思想中，"智慧女神的猫头鹰"的确只在接近黄昏时分才开始飞起来。

正如我们已经提到过的，保守主义思想的最初形式并不涉及观点。可以说，正是保守主义思想的自由主义对手，迫使它进入这个斗争的领域。思想发展的独特性似乎恰恰在于，最新的论敌支配着战斗的速度和形式。在以下所谓的进步思想中肯定没有多少道理：只有新事物有继续存在的前途，其余一切事物都逐渐地消亡。更确切地说，受到新事物逼迫的旧事物必须不断改变自身，必

"因此出现了现代国家的理想，这种国家不仅渴望成为一个政治国家（马克斯塔特语），而且还是一个文化国家，从而把国家存在的理由仅仅限制为对权力的直接维护问题，这个问题在很大程度上花费了17世纪理论家们的注意力，现在它被解决了。"这特别与弗里德里希大帝时代有关。摘自迈内克：《近代史上的国家明智思想》（慕尼黑，柏林，1925），第353页。

② 见黑格尔《法哲学原理》一书序言中著名的最末一段话，J.W.戴德译（伦敦，1896版），第30页。

须使自己适应最新近的对手的水平。这样,当前那些一直还在沿用旧的思维模式的人,在进行社会学争论的时候,也必须求助于那些同样的方法。同样,在19世纪初叶,自由主义—唯理智论的思维模式也逼迫保守主义者以唯理智论的方法来说明自身。

我们有趣地看到,最初的保守的社会阶级,尽管起先通过与土地的接近而获得了稳定性,但却不能对他们自己的地位进行理论解释,从而发现保守主义思想成了那些依附于保守主义者的思想家的工作。

在保守的浪漫主义者方面,尤其是在黑格尔方面的成就,在于他们理性地分析了保守存在的含义。以此为出发点,他们对世界的态度提供了一种理性的解释;这种态度已暗含于实际行动中,但还没有明朗化。因此,如果保守主义者的思想一致,那就在本质上与自由主义思想完全不同。黑格尔的巨大成就是针对自由主义思想建立了保守主义的相对物,这样说并不是因为他人为地编造了一种态度或行为模式,而是因为他将已存在的经验模式提高到理性层次,并强调那些标志着它与对待世界的自由主义态度不同的特征。

保守主义者把代表启蒙时期特征的自由主义思想看作是夸夸其谈的、缺少具体内容的东西。正是从这个角度,保守主义者向自由思想发起了进攻并贬低其价值。黑格尔认为自由主义思想不过是一种"观点"——一种赤裸裸的意象——一种纯粹的可能性而已,人在这种可能性中求得庇护,挽救自己,逃避当前的需求。

为了反对这种仅仅是"观点"和主观意象的东西,保守主义者把思想设想为植根于、而且具体表现于此时此地活生生的现实中。这里没有含义与现实、规范与存在的分离,因为乌托邦的、具体化

了的思想在关键的意义上是在现世界。在自由主义那里,仅仅是一种形式的规范,在保守主义那里,则变成了国家有效通行的法律具体内容。在文化的形象化形式中,在艺术和科学中,精神上自我展开,思想以实在的丰富性来表达自己。

我们已经观察到,在自由主义乌托邦中,在人道主义思想中,与千禧年的狂热相比较,存在着与"此时此地"相对的接近。在保守主义中,我们发现接近"此时此地"的过程已经完成。在这种情况下,乌托邦思想从一开始就存在于存在的现实之中。

显然,与此相对应的是这一事实:现实,即"此时此地",不再是被体验为"邪恶"的现实,而是被体验为最高价值和含义的体现。

虽然乌托邦,或者说思想,确实已变得同具体的现实存在完全一致,即是说已被吸收到现实之中,但是,这种体验模式(至少在这种潮流创造性的顶峰时期)仍然不能导致消除紧张状态,也不能导致迟缓地、被动地接受状态本身。思想和存在之间的某些紧张状态,是由下述事实造成的:并非这种存在的每一种成分都体现了含义,而且总是有必要区分什么是本质的,什么是非本质的,以及目前我们不断碰到的还没有被掌握的新任务和新问题。要获得某种定向的规则,我们不应依赖于主观冲动,而必须唤起在我们的身上和我们的过去已变得具体化的那些力量和思想,唤起迄今通过我们已创造出这些成果的精神。但这种思想,这种精神还没有理性地出现,还没有在许多可能性中间被任意地选择为最佳的可能性。这种思想在我们这里或者被主观地理解为"无声地发挥作用的因素"(Savigny),或者被理解为在社区的、民间的、民族的或国家的集体创造中,把自己展现为内在形式的圆满实现,而这种形式的大部分在形态学上是可以被理解的。这种形态

学的视角指向语言、艺术和国家，从这一点继续发展。大约就在自由主义思想推动现存秩序运转并激发积极思索的同时，歌德从这一行动的探讨转向沉思，即转向形态学。他开始把直觉当作科学工具来使用。历史学派的方法有点类似歌德的方法。他们通过观察语言、习俗、法律等，不是通过抽象的概括，而是通过同情的直觉和形态上的描述，来继续“思想”的传播。

同样在这种情况下，在政治经验中居于中心地位的思想（即对应于这种社会地位的乌托邦形式），有助于构成与政治紧密联系在一起的那一部分理性生活。在对“内在形式”的所有这些不同种类的探求中，都存留着同样具有确切性的保守主义态度；当这种态度向外突出时，便表现为对历史确切性的强调。根据这个观点和从对世界的这个态度来看，人决不是绝对自由的。一般说来，不是一切事物和每个特殊的事物都可能存在于每个时刻和每个历史社会之中。存在于任何特定时代的历史个性的内在形式，无论是个人人格的还是民间的精神，以及外在的状况都与隐藏在内在形式背后的过去一起决定着未来事物的形态。正是由于这个缘故，存在于任何特定时代的历史结构都不能人为地建造，而是像植物一样从其种子成长起来。①

甚至乌托邦的保守形式，即一种植根于现实和表现在现实之中

---

① “国家宪法不是发明出来的；在这个问题上最聪明的深思熟虑和完全无知一样无用。一个民族的精神以及由此精神所产生的力量和秩序都没有替代物，甚至最睿智的头脑和最伟大的天才也不能发明。”（亚当·穆勒：《论腓德烈二世国王与普鲁士王朝的本质、尊严》（柏林，1810）第49页。）这个思想源自浪漫主义，它成为整个保守传统的主要论题。

的思想观念,说到底,只能根据它同其他与之共存的乌托邦形式的斗争,才能被理解。它的直接论敌是已被改变成理性主义术语的自由主义思想。而在这种思想中,强调经验中规范的、“应该”的东西;而在保守主义中,强调转移到存在的现实,即强调“是”什么。一个事物只因其存在便具有了更高的价值,无论是因为它体现了更高的理性(如黑格尔的情况所示),还是因为其非理性所具有的神秘化的和迷人的效果(如施塔尔的情况所示)。“能体验某种可以被说成‘它是’什么的东西,那简直妙极了!诸如:‘这是你的父亲,这是你的朋友,通过他们你才有了现在的地位。’‘为什么恰恰会是这样?’‘为什么你恰好是你这样一个人?’这种不可领悟性在于这样一个事实:存在从来不可能完全包含在思想之中,并且存在不是逻辑的必然性,而是基于更高的自主力量。”[①] 这里,在一方面体现并表达在现实之中的观念同另一方面仅仅存在的观念(源自保守主义的平静日子)之间所包含的冲突,好像要把它们转变为完全一致,而保守的无为主义则倾向于以非理性手段为一切存在之物辩护。

这种体验和思维模式的时代感完全与自由主义的时代感相对立。对自由主义而言,未来是一切,而过去则什么也不是,而体验时间的保守模式在发现过去的意义之中,在发现时间是价值的创造者之中,则对它的倾向的意义找到了最好的证实。对千禧年的思想来说,时间的持续根本不存在,[②]而对自由主义来说,只能在从今以后的时期内

---

① 引自 J.施塔尔:《法哲学》,第 1 章第 4 节,第 272 页。

② 闵采尔进一步说:“知识分子和学者不知道为什么要接受或摒弃圣经教诲,而只知道那是因为这些教诲是从遥远的过去留传下来的……犹太人、土耳其人以及其他所有民族也以这种愚蠢的模仿方式来支持自己的信念。(见霍尔前引书,第 432 页注②。)

它才产生进步。但对保守主义而言,存在的每一件事物之所以都有积极的和名义上的价值,不过是因为它已缓慢而逐渐地进入了存在。因此,保守主义不仅把注意力转向过去,试图使过去不致被遗忘,而且还把整个过去具有的当前性和直接性当作了实际体验。从这种观点来看,历史不能再被当作仅是时间的单线式延伸,它也不仅仅是把从过去到现在的发展路线联结到从现在到将来的发展路线上。这里所讨论的时间概念有一个想象中的第三维,它源于如下事实:过去实际上被体验为现在。“当代精神的生活是阶段的循环,这种循环一方面仍然是一种同时的共存,只是从另一个观点来看,才显示为已逝去的时间的继续。那种使精神似乎隐藏在其背后的体验,也存在于现在的人生之中。”(黑格尔语)①

千禧年体验的场所是在时间领域之外,但是在这个时刻当它闯入时间领域时,便把这偶然事件视为神圣时刻。自由主义的体验确立了存在与乌托邦之间的联系,因为它把思想作为有意义的

---

① 黑格尔:《哲学史讲演录》(莱比锡,雷克拉姆,1907),第123—125页。还可以进一步在我本人的《保守主义思想》第985页找到资料。在这本书里,我首次试图根据存在于任何特定时代的政治意识结构来理解“历史时代感”的各种形式。为了进一步参考,可参见如下论述:

施塔尔寻求用下面一段话来说明谢林、歌德和萨维尼的时间和生活感的特征:“在这些作家之中,这种感觉就像在生活的每一个阶段和细微差异之中一样——它似乎好像始终都是这样的。但是,以后我们反过来便发现已经发展的东西。不过,从一个阶段到另一个阶段在何处以及如何发生变化,对于我们来说并不是很明显的。这种状况和周围环境在同样不可见的发展过程中出现和变化。正如在我们自己的生活状况和事业中一样,这里也有永恒的和必要的存在感,同时也有支配着我们的短暂的呈现感和变化感。

这种无止境的发展,这种活生生的形成过程,也支配着谢林的观点,而他的体系便代表了一种表达其观点的强烈斗争。萨维尼在他自己的领域中也以同样的特征为标志。(《法哲学》,第1章,第4节,第394页及以下。)

目标转移到未来，而且通过进步过程，使乌托邦的许诺至少在某些方面在我们之中被逐步实现。保守主义的体验把曾经从远处支配着我们而又由我们给予表达的精神，同已经存在的东西融合在一起，使之变得客观，在各方面得到发展，从而赋予每个事件内在的、固有的价值。

保守主义体验模式，除了与自由主义思想作斗争外，还得向千禧年观点发动它自己的特殊论战，它把千禧年观点一直看作是一个内部的敌人。这种同样的千禧年体验还在再浸礼教徒时期就开始活跃在世界上了，等待它的是另一种命运，有些不同于那些已提到过的命运。我们已在千禧年体验中看到了三种引起改变的趋势。它或者保持不变，坚守最初的爆发般的形式，并常常与根本背道而驰的意识形态结合在一起，例如在极端的无政府主义中；或者减弱或消失；或"升华"成为一种思想。当它因转为向内而保持了其超现世的和狂热的倾向时，它便沿着另一道路发展，离开了以上所提到的那些道路，于是它不再敢于进入世界去冒险，从而失去了与世界上发生的事件的接触。为外部环境所迫，德国的千禧年—狂热的体验模式在很大程度上循着这条向内转的道路。在德意志各国可以追溯至很长时期以前的虔信派潜在倾向，就代表了曾经是千禧年狂热的这种内转。

即使当这种狂热体验向内转时，它对现存秩序也构成了危险，因为它不断受到向外表现自己的诱惑，只有长期的约束和压抑才能将它改变成无为主义。因此正教不断地进行反对虔信主义的战争，只有当革命的攻击不得不召集所有可利用的力量，以便给统治权力赋予精神意义时，正教才与虔信派公开联合起来。在外部的

压力下,以及由于社会学上可理解的结构状态,千禧年体验才通过这种向内转自然地经历了特征上的改变。这里也像在别处一样,我们可以详细探究"外部的"和"内部的"社会因素是如何发生结构上的相互渗透的。千禧年体验最初表现为强大的和肉体上的冲动,在其受到压抑之后,就变得十分乏味和空泛,淡化为仅仅是热情而已,而其狂喜的因素再次出现时,尽管是以委婉的形式,也只是再现于虔信主义的"觉醒体验"中。

然而,对于我们想要指出的那种关联而言,最重要的是因为失去了与现实形成过程的世界的接触(这种接触,从整体的观点来看,发生于政治领域而不是个人领域),这种态度发展为内部的不确定性。代替千禧年预言的傲慢武断的语调的是不可靠的动摇不定的话,是面临行动的虔信派教徒的优柔寡断。德国的"历史学派"由于其无为主义和缺乏标准,只有在它与虔信主义的连续关系得到考虑时,才能被充分理解。在能动的人身上自发地自我表现的和被认为是理所当然的每一件事物,在这里都被剥离了其内容而被变成一个问题。"决定"变成了行动的一个独立的方面,它不堪于各种问题的重负;这种把行动和决定从概念上分离开来的做法只增加了不确定性而不是消除了它。虔信主义所提供的内心启示并不能为日常生活的大多数问题提供解决办法,如果突然有必要在历史进程中作出行动,人们便把历史事件解释为上帝的意志。这时就开始了对历史作宗教解释的运动,[①] 通过这种解释,人们

---

① 有关这种倾向的一些重要方面,在我的学生 P. 雷克瓦特的论文中有过很好的论述,见约翰·冯·《米勒与前历史主义》(慕尼黑,1929)。

希望消除存在于政治行动中的优柔寡断。但这种内心的不确定性并不能发现解决行为中的正确与否的问题,也不能为历史提供神圣的指导,而只是被投向于世界。

对于行动主义者来说重要的是保守主义的体验模式也制服了这种乌托邦形式,并使其呈现出的潜在的、充满活力的能量与自己的精神相一致。这里需要加以控制的是"内心自由"这一概念,它始终有转变为无政府主义的危险(它以前曾经转变为对教会的反叛)。在这里,也是扎根于现实的保守主义思想对内部的敌人所拥护的乌托邦的影响有制约作用。根据保守主义的主导理论,"内心自由"在其不明确的、世间的目标方面,必须服从于已被规定的道德信条。我们拥有"目标的自由",而不是"内心的自由"。后者必须适应于前者。抽象地说,这可以解释为内部的主观自由与外部的客观自由之间预先稳定的和谐。以虔信派的内省态度为其特征的这一运动潮流印证了上面的解释,这个运动潮流可以用它面临世俗问题时不幸的无能来说明。正由于这个缘故,它或者彻底投降、或者退避三舍,而把主导地位拱手让给了现实主义的保守主义集团。甚至在今天,还有一些主要的保守主义集团,它们对俾斯麦时代的权力政治不屑一顾,而且在反对俾斯麦思潮的内转方向中看到了真正有价值的传统因素。[1]

(d) 乌托邦思想的第四种形式:社会主义—共产主义的乌托邦

---

① 例如参见冯·马丁文章的最后一部分:《旧保守思想的世界观动机》,载《德国和德国党派:Fr.迈内克六十寿辰纪念文集》(慕尼黑,柏林,1922)。

即使社会主义—共产主义的思想和体验模式,就其本源而言,也可以被看作一个统一体,但如果观察一下它是怎样在三方面受到攻击的,便可更好地理解它的乌托邦结构。

一方面,社会主义必须进一步把自由主义的乌托邦即理念推向极端,另一方面,它又必须削弱或在既定的情况下完全战胜以最极端的形式出现的无政府主义的内部反对。它只把其保守主义者看作是其次的对手,正如在政治生活中,人们一般都更猛烈反对与己相近的对手,而不是较远的对手,因为落入近敌观点的倾向更大,因此必须特别防范这种内部的诱惑。比如,共产主义反对修正主义比它反对保守主义劲头更大。这有助于我们理解为什么社会主义—共产主义理论有可能从保守主义那里学到许多东西。

由于这种多方面的情况,由于社会主义的乌托邦因素起源较晚,因此这一乌托邦因素显示出两面性。它不仅代表了一种妥协,而且也代表了在对迄今出现的各种形式的乌托邦进行内部综合的基础上的新的创造,这些乌托邦一直在社会上相互斗争着。

社会主义与自由主义的乌托邦在下述意义上是一致的,即两者都认为,自由和平等的王国只有在遥远的未来才会实现。[①] 但社会主义把这个未来放在一个更加具体确定的一点时间上,即在资本主义文明崩溃的阶段。社会主义与自由主义思想在对未来目

---

① 这一断言只适用于19世纪以后的社会主义。18世纪启蒙运动的乌托邦社会主义,在重农主义者以进步思想解释历史的时期,把其乌托邦寄托于过去,这与那些人的小资产阶级倒退的思想有关。从社会学上说,这种循入过去的根源,一部分在于坚持旧的"共有"土地制度的某些残余,从而在某种程度上保存了对过去的"共产主义"体制的记忆。有关这种关系更详细的材料,可在H.吉斯贝格:《法国18世纪的空想社会主义与其哲学和物质基础》,载《Zürcher 国民经济研究》,第1期,特别参见第94页及以下。

标的看法上保持一致,是由于两者共同反对保守主义对现存秩序的直接接受和确认。由于遥远目标具有很大程度的不明确性和精神性,社会主义和自由主义也反对千禧年的狂热,两者都承认,潜在的、狂热的能量必须通过文化理想而得到升华。

但是,就问题是思想渗入到进化过程和思想是逐渐发展而言,社会主义思想就不以精神上升华了的形式来体验它。我们这里面对的是以具有新奇实质的形式出现的思想,它几乎像是一个活生生的有机体,后者有明确的存在条件,对它的理解可以成为科学研究的目标。在这种背景下,思想不是梦想和意愿,不是绝对领域传送来的想象的命令;它们有其自己具体的生命,在整体过程中起明确作用。当它们变得不合时宜时便会消亡,而当社会进程达到某一结构状态时,它们就能够被实现。如果与现实没有这种关联,它们仅仅成为令人困惑的“意识形态”。

当人们转而考虑自由主义者时,便从一个视角发现自由主义者思想的纯形式的抽象性,这与保守主义者所利用的思想完全不同。那种只是在人的主观态度中才得以实现的“单纯的观点”,即思想的单纯意象,在这里也被认为是不恰当的,而且受到来自其他方面的攻击,而不是受到保守主义的反对。具有抽象的良好意愿,并假设在遥远的未来实现自由的王国,那是不够的,因为这种自由的因素并不受到控制。有必要意识到真实的条件(在这里指经济和社会的),只有在这些条件下,实现意愿才可能成为可行的。还必须研究从现在引向遥远目标的道路,以便验证当代过程中的那些力量,在我们的指导下,这些力量内在的、能动的性质一步步引向思想的实现。保守主义把自由主义思想贬低为只是一种观点,

而社会主义在分析意识形态时,构思出一种一致的、批判的方法,这种方法实际上试图通过显示这些对手的基础存在于现存状况,来消灭他们的乌托邦观念。

从这以后,便发生了旨在使论敌的信念根本瓦解的拼死的斗争。因此,我们所讨论的乌托邦思想的每一种形式都转而反对其余的每一信念,追究它是否与现实相符,而在每一种情况下,存在的不同构成形式都被作为"现实"而显示给论敌。对于社会主义者而言,经济和社会结构成为绝对的现实。这种结构成了文化整体的载体,而保守派则把这个整体看作一个统一体。保守主义的民众精神概念是首次的重要尝试,它把理智和精神生活的那些明显孤立的事实,理解为它们都发源于一个单一的创造性能量的中心。

对自由主义者以及保守主义者而言,这种推动力是某种精神性的东西。相反,在社会主义的思想中,由于被压迫阶层长期被唯物主义取向所吸引,便有了对存在的物质方面的颂扬,而这些物质方面原先仅仅被体验为消极的和妨碍的因素。

世界本身始终是一切意识结构的最典型的标准,甚至在对构成世界的因素作本体论评价时,一种与其他思维方式所使用的价值相反的价值等级,逐渐取得了支配地位。"物质的"条件以往只被看作是思想道路上的邪恶障碍,在这里却被视为世界事物的动力因素,其表现形式是经济决定论,而这个论点又以唯物主义的术语加以重新解释。

那种与这个世界的历史—社会状况取得紧密关系的乌托邦,不仅将目的越来越置于历史的框架之中,而且还把可以直接达到的社会和经济结构抬高和精神化,以表现其与世界的接近。从本

质上说,这里所发生的是一种独特的同化,即把保守主义的决定论同化到力求改造世界的进步的乌托邦之中。保守主义者由于其决定论的意识,便赞颂过去,尽管(甚至正因为)过去有决定性的功能,而同时又果断地、恰当地指明了过去对历史发展的意义。然而,对社会主义者而言,正是社会结构成为历史运动中最有影响的力量,而且它的(在有吸引力的形式下的)形成力量被看作是整个发展过程的决定因素。

然而,我们在这里遇到的新奇现象,即决定性的感觉,是与定位在未来的乌托邦完全不矛盾的。保守主义思想自然把决定性的感觉与对目前的确认相联系,而社会主义则把一种进步的社会力量与当前革命行动所看到的历史的决定性力量时、自动加于自身的制约结合在一起。

这两种最初直接相联的因素,随着时间的推移分离成社会主义—共产主义运动内部两种对立的但又相互作用的派别。那些最近获得了权力,并通过参与和分担维持现存秩序的责任而与现存事物结合在一起的集团,通过赞成有条不紊的渐进演化而发挥着延缓作用。另一方面,那些在现存事物中还没有既得利益的阶层,则成为共产主义(还有工团主义)理论的信奉者,这一理论强调革命压倒一切的重要性。

然而,分裂发生在这个过程的后期,在此之前,这种进步的思想首先必须不顾其他党派的反对而确立自己。有两个需要克服的障碍:一是千禧年主义中包含的历史的非确定性,它采取的现代形式是极端的无政府主义;二是对历史中的决定因素视而不见,它与自由主义"思想"中的非确定性相吻合。

在现代千禧年体验的历史中,马克思和巴枯宁之间的冲突是

决定性的。[1] 正是在这个冲突过程中,千禧年主义乌托邦才告终。

一个准备掌权的集团越是力图成为一个党派,就越是不能容忍这样一种运动:这种运动旨在以宗派的和突发的方式,在政权没有决断的时刻以革命风暴来夺取历史的堡垒。在这里,一种根本态度的消失(至少以我们已提到过的那种形式),也与构成其背景(如布吕巴赫尔所指出的那样)的社会和经济现实的解体紧密相关。[2] 巴枯宁的前卫,无政府主义者的法律联盟,在钟表制造业的家庭生产制度被工厂制度取代后解体了,而他们正是这种家庭生产制度的参与者,这种生产制度使他们的派系态度得以形成。狂热的乌托邦的无组织的、动摇的体验被组织良好的马克思主义革命运动所取代。这里,我们再次看到,某一集团想象时代的方法,最清楚地显示了与其意识的条理化相一致的乌托邦类型。在此,时代被体验为一系列对全局有重要意义的问题。

无政府主义的狂热乌托邦的这种解体是突然的和无情的,但这是由历史进程本身命定的必然性所决定的。具有强烈激情的观念在政治舞台的前台上消失了,而决定论的感觉控制了扩大了的领域。

自由主义思想与无政府主义思想的关联在于:前者也有具有非决定论的感觉,即使它(如我们已看到的)通过进步思想达到了

---

① 有关巴枯宁,可参见内特罗、里卡达·胡赫和弗·布吕巴赫尔的著作,布鲁巴赫尔的《马克思和巴枯宁》(柏林－维尔默斯多夫,1922 年版)对很多重要的问题提供了简明扼要的解释。《巴枯宁全集》在德国已由"工团主义"出版社用德文出版。还可进一步参见巴枯宁对沙皇尼古拉一世的自白,这个自白在已故沙皇的大臣官邸第三区长官的秘密档案中发现,德文版由 K. 克斯滕翻译,柏林,1926。

② 见布吕巴赫尔前引书,第 60、204 页。

与具体历史进程相对接。自由主义的非决定论感觉基于这种信念,即确信自己与绝对的道德需要领域有直接的关系,也就是与思想本身有直接关系。这种道德需要领域并非从历史中获得其效用;但对自由主义者而言,这种思想可能变成历史中的一个动力。历史过程并不产生思想,它只是发现思想,传播思想,以及对思想的启蒙,使它们成为历史的动力。当人们开始不仅把自身,也不仅把人,而且还把这些思想的存在、效力和影响看作是受制约的因素,把思想的发展看作与存在紧密相联,看作是历史—社会进程的组成部分时,一场真正的哥白尼式的革命就发生了。首先,对社会主义而言,重要的不是反对它的敌人中的这种绝对主义的思想,而是在自己的阵营中确立反对仍然居支配地位的理想主义的新态度。因此,很早便发生了这种背离"大资产阶级"的乌托邦的情况,关于这一点恩格斯作了最好的分析。

圣西门、傅立叶和欧文仍以旧的唯理智论方式梦想着他们的乌托邦,尽管他们已带有社会主义思想的印迹。他们所处的社会边缘地位表现在扩大了社会和经济视野的发现之中。然而,在他们的方法上,他们保留了启蒙运动特有的非决定论。"社会主义对他们三人来说是绝对真理、理性和公正的表现,它之所以需要被发现,只是为了以它自己的力量去征服世界。"① 在这里也必须克服一种思想,于是历史决定论的观念取代了其他竞争的乌托邦形式。社会主义思想比自由主义思想在更深的意义上代表了一种根据现实来重新界定乌托邦的做法。只是在这一进程的末尾,社会主义

① 弗·恩格斯:《社会主义从空想到科学的发展》,第4版,柏林,1894。

思想保留了其预言的非决定论和不明确性,但从现存事物出发通向实现此思想的道路,已在历史上和社会上被清晰地勾勒出轮廓。

在这里,对历史时代体验的方式,再次出现了不同。鉴于自由主义者过去把未来的时代想像为导向一个目标的一条直线,现在就出现了远近之间的区分,这种区分最初已在孔多塞的著作中发现,而且它对思想和行动都具有意义。保守主义已经以这种方式对过去作了区分,但由于它的乌托邦越来越趋向于与当时已达到的现实阶段取得完全的和谐,因而保守主义者对未来仍然完全未作区分。只有把决定性的观念同对关于未来的活生生的观念统一起来,才有可能创造不止一维的历史时代感。但这种有关历史时代的更复杂的视角(保守主义已为了过去而把它创造出来),在这儿却有完全不同的结构。

并非只是通过每一件过去的事件所具有的实际现在性,才使每一次现在的体验体现指向过去的第三维;之所以如此,还因为在过去之中准备了将来。现在实际存在的,不仅有过去,还有未来。要度量存在于现在之中的每一种因素,要洞察潜伏在这些因素之中的倾向,只有根据在未来之中的具体实现才能理解现在。[①]

① 对于上述分析的证实,以及我们关于在社会和政治方面区分历史时代体验模式的理论几乎是数学式的精确证实,是由一位名叫J.勒维的共产主义者从文章中摘录的话所提供的:"现在的真实存在只藉助于过去和将来存在的事实,现在是不必要的过去和不真实的未来的形式。策略是表现为现在的未来"。(共产主义中的《策略问题》,载《共产国际杂志》,1920,第2卷,第1676页。现在中的未来实质的现时性清楚地表现于此。这一点与第236页引自黑格尔的话完全相对。)这一点还可以与全书中所引的涉及历史时代观念的社会区分的其它资料相比较(见本书第225—226、235—236、244、253—254页)。

由于自由主义关于未来的概念是完全形式化的，所以我们这里要讨论的是一个逐渐具体化的过程。虽然这种现在对未来的实现首先是由意志和充满愿望的意象强加于我们的，但这种朝向某个目标而作的努力仍在研究和行动中依然起着启发式的选择因素的作用。根据这个观点，未来总是在现在之中检验自身。同时，这种在最初只是模糊的预言的"思想"，随着现在进入未来，总是不断被纠正并变得更加具体。社会主义"思想"在与"实际"事件的相互作用中，不是作为从外部来对事件进行规定的纯形式的、超验的原则而起作用，而是作为这一现实中的"倾向"，它不断参照这种背景而纠正自身。对于从经济到精神和理性的所有事件的相互依赖所作的具体研究，都必须在发展着的整体的背景中把相互孤立的观察聚合成一个功能上的统一体。

因此，我们的历史观就获得了一个更具体、更有区别但同时又更灵活的框架。我们用一种观点来检验每一事件，发现它的含义以及它在整个发展结构中的位置。

可以肯定，自由选择的领域因此变得越来越有限；更多的决定因素被发现，因为，不仅过去是一个决定因素，而且目前的经济和社会形势也制约着可能发生的事件。在这里，起推动作用的目的不再是采取以随意冲动为基础的行动，这种冲动朝向某种任意选择的此时此地，而是把注意力固定在我们存在于其中的整体结构中的有利的突破点上。这成了政治领袖的任务，就是有意加强那些力量，这些力量的原动力似乎就是朝着他所期望的方向运动，而且又转向他自己的方向，或至少使那些似乎对他不利的力量不起作用。因此，历史经验真正地成为一个战略计划。历史上

的每一件事现在都可以被体验为在理性上和意志上可控制的现象。

在这种情况下,主要在政治领域所阐述的观点已渗入了一切文化生活:从对历史的社会决定研究中产生了社会学,而它又逐渐变成一门关键性的科学,其观点渗透到达到相同发展阶段的所有特殊的历史科学。由确定性的感觉所带来的自信和确信,同时又引起了创造性的怀疑论和受约束的冲动。一种特殊的"现实主义"渗透了艺术领域。19世纪中叶资产阶级庸人的理想主义已经消失,而且,只要理想与存在之间的紧张状态始终存在,人们就将在靠近和直接中去找寻超验的价值,而这种价值从那时起被认为是体现于实际存在中的。

第四节　当代形势下的乌托邦

在目前,这个问题已呈现出它自己的独特形式。历史进程本身向我们显示,一种曾经完全超越历史的乌托邦逐渐倾斜于和接近于现实。当它接近历史现实时,它的形式发生了功能上和实质上的变化。原先绝对反对历史现实的东西,现在倾向于像保守主义那样失去其对抗的性质。当然,这些出现于历史序列中的能动因素的形式没有一种完全消失,它们也从来没有处于无可争议的支配地位。这些因素的共存、它们的相互对抗和不断的相互渗透,形成了一些从中首次产生出丰富历史体验的形式。

为了不致于过分注重细节而掩盖决定性的东西,我们有意识强调了所有这些类型中的重要倾向,而且把它们描绘成理想类型

来给予过高的评价。即使在历史进程中,事物与事件从未失去这种多样性,我们也有可能日益清楚地显示社会中起作用的各种力量的不同支配程度和联合程度。观念、思维形式和精神能量始终存在,并在与各种社会力量的紧密联系中发生变化。它们出现于社会进程的特定时刻并非偶然。

关于这一点,一种独特的结构决定因素变得很明显,至少它值得被指出。获得对具体生存条件的某种控制的阶级愈是广泛,通过和平演变取得胜利的机会愈大,那么,这个阶级便愈有可能走上保守主义的道路。不过,这标明,各种运动会以自己的生存模式来摒弃乌托邦因素。

这最鲜明地表现在前面已提及的事实中,即:现代千禧年思想的相对纯粹的形式,比如体现于极端无政府主义中的形式,几乎完全从政治舞台上消失了,结果,紧张因素也从政治乌托邦的存留形式中被消除。

诚然,构成千禧年看法的许多因素变为工团主义和布尔什维克主义,并在其中寻求庇护,而且被这些运动的活动所同化和合并。这样,这种作用使这些因素(尤其是在布尔什维克主义内)发展成加速和催化革命的因素,而不是把革命行动奉为神明。

乌托邦强度的普遍减弱,还发生在另一重要的方面,即在后期发展阶段形成的每一种乌托邦,都表现出更接近于历史—社会进程。在这个意义上说,自由主义的、社会主义的和保守主义的思想都只是乌托邦的不同阶段,并且的确是不断远离千禧年主义过程中的反对形式,从而更加接近发生在这个世界上的事件。

所有千禧年主义乌托邦的反对形式,都是在同那些最初信奉

它们的社会阶层的命运的紧密联系中发展的。正如我们所看到的，它们已经成了最初的千禧年狂热的温和形式，但是在进一步的发展过程中，它们抛弃了乌托邦的这些最后残余，并且不知不觉地更接近于一种保守看法。对于思想发展的结构似乎有一个普遍有效的规律，那就是当新的集团得以进入现存局面时，它们并不简单地继承为这种局面而详细阐述的意识形态，而是采用它们通过其传统而在进入新形势时所带有的观点。这样，自由主义和社会主义在进入更有利于保守主义的局面时，确实断断续续地接受了保守主义作为样板而提供给它们的思想，但是总的来说，它们宁愿采用它们进入新局面时原先所带有的意识形态。当这些阶层占据了先前由保守主义者所占据的社会地位时，它们便完全自发地发展在结构上与保守主义相联系的生存感和思维方式。保守主义者原先对历史决定论的结构所作的洞察，对悄然起作用的力量的强调（一旦有可能还过分强调），把乌托邦成分不断地吸收到日常生活——这些也出现在这些阶层的思想中，有时表现为新的自发性创造，有时又是对旧的保守形式的重新解释。

这样，我们注意到，在社会进程的制约下，许多方面均以不同形式发生了相对背离乌托邦的情况。这种已具有其本身能动性的过程，还由于以下事实，即不同乌托邦思想的共存形式在相互冲突中被破坏并进一步增加其速度和强度。各种乌托邦形式的这种相互冲突不一定导致乌托邦主义本身的消灭，因为它自身之内和它本身所造成的斗争不过提高了乌托邦的强度。不过相互冲突的现代形式是独特的，因为一个论敌的消灭并不是发生在乌托邦的层次上，这从社会主义者揭露他们论敌的意识形态，可以最清楚地看

出这一事实。[①] 我们并不指出论敌崇拜了错误的神，而是通过指出它是被历史和社会所决定的来摧毁其思想的力度。

社会主义思想虽然迄今把它所有论敌的乌托邦揭露为意识形态，但却从未提出其自己地位的决定性问题。它从不把这个方法运用于自己，而且从不检查自己想要成为绝对的愿望。然而，不可避免的是，随着决定性的感觉的增强，乌托邦成分也消失了。于是，我们接近了这样一种形势：乌托邦成分通过其许多趋异的形式，已完全地（至少在政治上）自我消灭了。如果人们试图穷究已经存在的倾向，并将它们推向未来，那么戈特弗里德·克勒尔的预言——“自由的最终胜利将是无结果的”[②]——至少对我们来说开始呈现出不祥的含义。

这种“无结果性”的征兆可以在当代许多现象中揭示出来，而且可以被清楚地理解为社会和政治形势向更遥远的文化生活领域扩展。的确，一个占优势的党派越是积极地在议会联合中进行合作，它越是放弃最初的乌托邦冲动和与之相伴的广阔视野，那么，它改变社会的力量便越为它对具体的和孤立的细节的兴趣所吸引。与在政治领域中可以被观察到的这种变化相并行的变化，是与政治要求相一致的科学观方面的变化，即是说，曾经仅仅是形式的纲目和抽象的、整体的观点，倾向于化解为对特定的和孤立的问题的研究。力求达到某个目标的乌托邦主义者和与此密切相关的进行广泛观察的能力，在议会咨询委员会和工会运动中，分裂为仅

① 我们试图在第二部分提出的意识形态概念的含义的变化，仅仅是这个最普遍的过程的一个阶段。

② “自由的最后胜利将是无结果的。”

仅具有某些倾向的团体，以便掌握大量具体的细节，希望就这些细节采取某种政治立场。同样，在研究领域内，先前是相应统一的、系统的世界观，现在在尝试处理各别问题时，变成了仅仅为一种导入的观点和启发式的原则。但由于所有相互冲突的乌托邦形式经历了同样的生命循环，它们在科学领域内和在议会活动领域内一样，变得越来越少在信仰上相互冲突，而越来越成为互相竞争的党派，或成为对研究的可能假设。在自由主义理想时代，哲学最能反映社会和智力的情况，而现在，社会与智力情况的内部状态却更清楚地反映在不同形式的社会学中。

要求权力的阶级的社会学观点，沿着特殊路线经受着变化。这些社会学理论，像我们当代日常的世界概念一样，体现着相互冲突的"可能的观点"，它们不过是早先的乌托邦思想的逐渐变化。这种形势所特有的情况是，在为取得正确的社会观点进行的竞争中，所有这些冲突的看法和观点都绝不会让自己"信誉扫地"，即是说，绝不会显出自己是无用或错误的。更确切地说，它日益清楚地表明，它从任何观点都能够进行富有成果的思考，虽然取得成果的程度由于其地位不同而有所不同。这些观点的每一种观点都从不同的角度揭示了事件的整个复合体中的相互关系，从而使人产生这样一种怀疑：历史进程比所有现存的个体观点都更具包容性，我们的思想基础在其目前的分化状态中，不能获得对事件的全面观点。大量的事实和观点远不是我们处于目前状态下的理论工具和系统化能力所能应付得了的。

但是，这种情况重新说明，在一个正在达到其存在的最高点的世界里，有必要不断地准备进行综合。先前以随意方式从被限制

的社会圈子和阶级的特殊知识需要中所产生的东西,突然变得在整体上是可以理解的,大量的事件和思想产生出一幅十分模糊的图画。

处于社会和历史发展的成熟阶段的民族,并不是出于软弱才服从于不同的观察世界的可能方法,并且试图为之找到一个理论框架来把这一切可能的方式都包括进去。这种服从产生于这样一种洞见:过去的每一种思想定论都立足于被绝对化了的片面观点上。当前时代的特征是,这些片面观点的局限性应当变得明显起来。

在这种发展成熟的和高级的阶段,整个观点与乌托邦的消失成比例地趋于消失。只有现代生活中的极左和极右集团相信,在发展过程中存在着统一。在极左集团中,有一位叫卢卡奇的新马克思主义者,他写了一本非常重要的著作;在极右集团中,则有某个叫施潘的世界主义者。对于这两种极端,如果我们此时想通过参照它们在整体概念上的差别来指出其社会学观点上的差别,那将是多余的。我们感兴趣的并不是这种关系中的完整性,而是表明当前形势的现象的临时决定性。

和上面提到的人不同,他们都把整体范畴看作本体论—形而上学的实体,特勒尔奇则把整体作为研究工作中有效的假说。他在有些实验方式中使用这种假设作为处理大量资料的一种条理原则,而且,他在对材料采用不同的处理方法时,寻求揭示这种在任何时候使材料成为一个统一体的因素。阿尔弗雷德·韦伯曾通过可以直觉观察的方法,力图把过去整个历史时代重建为一种形状——一个结构统一体。他的方法绝然相反于依赖演绎法的理性主义的教条主义。特勒尔奇与韦伯作为民主派人士,其立场位于卢

卡奇和施潘这两个极端之间，这反映在他们各自的思想结构中。虽然他们都接受整体概念，但特勒尔奇在讲到它时避免作任何抽象的和本体论的假设，而韦伯则把通常与整体概念相关联的理性主义的态度，当作激进主义者所使用的东西来摒弃。

与那些其整体观上带有马克思主义或保守主义历史传统的人相比，中间派的另一个特色是完全无视整体问题，为的是藉此能把注意力更集中于大量的个体问题上。每当乌托邦消失时，历史便不再被看作是导致一种终极目的的过程。我们估价事实据以参照的框架消失了，而留给我们的是一系列就其内部重要性而言同等的事件。导致性质上不同时代的历史时间概念消失了，历史越来越像是没有区分的空间。所有那些植根于乌托邦的思想成分，现在都被人们用怀疑主义的相对论观点来看待了。我们现在得到的不是进步观和辩证法，而是对永远有效的普遍化和类型的探索，现实只不过成为这些普遍因素的特殊结合(参见马克斯·韦伯的《普通社会学》)。

在上几个世纪的工作背后所隐藏的社会哲学的概念框架，似乎与认为乌托邦是人类追求的集体目的的信念一同消失了；这种怀疑态度在许多方面是卓有成效的，它主要对应于已经掌权的资产阶级的社会地位，这个阶级的未来已逐渐成为它的现在。其他社会阶层也表现了同样的倾向，它们也接近于实现自己的目标。然而，它们现在的思维模式的具体发展，从社会学上看在某种程度上也受它们发端于其中的历史条件所决定。如果从马克思主义的社会学方法中取消动态的时间概念，那么也会由此得到一种普遍化的意识形态理论。由于这种理论看不到历史差别，便把这些思

想全部地与掌握它们的阶层的社会地位联系起来,而不顾这些思想所出现的社会,也不顾它们在那种社会中可能起的特殊作用。

忽视历史时间因素的社会学概述已在美国可以看到,在那里,居主导地位的思想类型比在德国的思想更完全地、更迅速地与资本主义社会现实相一致。在美国,从历史哲学中派生出来的社会学在很早的时候就被摒弃了。社会学不是整个社会结构的恰当图画,而是分裂为一系列支离破碎的进行社会再调整的技术问题。

“现实主义”在不同的背景下意味着不同的东西。在欧洲,它意味着社会学不得不把注意力集中于阶级之间的非常严重的紧张状态,而在美国,由于经济领域中更加自由的运作,就不是阶级问题被看作是社会关注的“真正”中心,而是社会技术和组织问题。对那些反对现状的欧洲思想形式而言,社会学意味着阶级关系问题的解决,更广泛地说,是对现时代的科学判断;相反,对美国的思想形式而言,它意味着对社会生活的直接的、技术的问题的解决。这有助于解释,为什么在欧洲对社会学问题的阐述中,人们总是提出这样一个令人不安的问题,即未来将发生什么事,而且它也说明了与此密切相关的对整个前途的追求。同样,它在这个区别的基础上有可能解释美国对此问题的阐述中所包含的思想类型,比如解释如下问题:我为何能做这件事?我为何能解决这个具体的个人问题?在所有这些问题中,我们都能感觉到一种乐观而低沉的音调:我无需操心整体,整体将会关照自己。

然而,在欧洲,一切超越现实的主张(乌托邦以及意识形态)的彻底消失,不仅是由于所有这些观念都被证明与社会—经济形势有关,还因为其他一些原因。根本的现实领域仍然存在于经济和社会

领域之中,因为马克思主义说到底正是把一切思想和价值都与经济和社会领域联系在一起。这个看法在历史上和思想上仍然是区分开来的,即它仍然包含着历史观的某些片断(这在很大程度上应归咎于它的黑格尔主义的起源)。历史唯物主义只是在名义上是唯物主义的,因为经济领域归根到底是精神态度结构上的相互关系,尽管这一事实偶尔被否认。现存经济制度正是一种"制度",即,某种产生于精神领域(如黑格尔理解的客观精神)的东西。首先以削弱历史上精神因素的效用的基础而开始的那个进程,进一步发展到扰乱那个精神领域,并把所有的事件归结为与历史的和精神的因素完全无关的人类动力的作用。这也使一种一般化的理论成为可能。超越现实的因素、意识形态和乌托邦等,现在不再与社会群体的状况,而是与人类动力联系在一起,也就是与人的冲动结构的永恒形式联系在一起(帕累托、弗洛伊德等人语)。这种关于动力的一般化理论已在17和18世纪的英国社会哲学和社会心理学中勾画出轮廓。这样,例如休谟在他的《人类理解力研究》中说:

"人们普遍承认,在各个民族和时代,人的行为都有极大的一致性,而且人的本性在其本质和作用上始终不变。同样的动机总是产生同样的行为。同样的事件总是起于同样的原因。野心、贪婪、自爱、虚荣、友谊、慷慨、公共精神,这些激情不同程度地混合在一起,遍布于社会,它们自有史以来直到如今都是人类中一直被观察到的所有的行为和事业的根源"。[1]

---

① 休谟:《人类理解力和道德根源研究》,L.A.塞尔比-比格编辑,第二版(牛津,1927),第83页。

这种所有精神因素(乌托邦的和意识形态的)被彻底摧毁的过程,是与最近的现代生活趋势并行的,也是与艺术领域中它们的相应趋势并行的。人道主义从艺术中消失,性生活、艺术和建筑中“事实性问题”的出现,以及体育运动中自然冲动的表现,所有这一切,难道我们不应该把它们看作一种征兆,即意识形态和乌托邦因素正日益从控制当前局势的阶层的思想中消退吗? 还有,政治学逐渐被归为经济学,这一点至少存在着一种明显的倾向,即有意识地否定过去和历史时间观念,有意识地漠视各种“文化理想”,这一切难道不应该看作是所有形式的乌托邦主义也都从政治舞台上消失了吗?

在这里,某种作用于世界的趋势正在助长一种看法,因为有这个看法,一切思想都受到了怀疑,并且一切乌托邦都已被摧毁。这种现在致命的平淡的看法在很大程度上受到欢迎,它被作为控制当前局势的唯一工具,作为乌托邦主义向科学的转变,作为对与我们当前形势的现实格格不人的欺骗性意识形态的摧毁。这种看法或者需要我们这一代人也许不再持有的冷漠;或者需要新生的一代人的轻信的天真,这样世人才能生活在与世界现实处于绝对的一致之中,而完全没有任何超验的因素,不论是乌托邦的形式还是意识形态的形式。在我们目前的自我意识阶段,这也许是在一个已定型的世界中唯一可能的实际存在形式。我们的伦理原则必须提供的最好的东西,可能就是取代旧的理想的“真诚”和坦率。真诚与坦率似乎不过是我们时代普遍的“事实性问题”或“现实主义”在伦理领域里的投射。也许,一个已经定性的世界能够提供这一点。但是,我们已经到了可以免除努力的阶段了吗? 这种对所有紧张状态的消灭难道不意味着也是对政治行为、科学热情——实

际上对生命本身的真正内容的消灭吗？

因此，如果我们不满足于这种“事实性问题”，我们就必须进一步探索和询问：除了那些带着满意的态度促进减轻这一心理紧张状态的社会阶层外，是否还有活跃于社会领域里的其他力量？然而如果以这种方式提出问题，那么只能作如下回答：

当今世界上明显地无紧张状态的状况正从上述两个方面受到破坏。一方面是这样一些阶层，它们的愿望还没有得到实现，它们正在努力走向共产主义和社会主义。对它们来说，只要它们在与现存世界的关系中还是局外人，那么，乌托邦、观点和行动三者的统一便被认为是理所当然的。它们在社会中的存在暗示着，至少有一种形式的乌托邦还没有受到干预地存在着，因此，在某种程度上，它们的存在将总是导致对立的乌托邦的重现与复燃，至少每当这个极左翼投入行动时便是如此。这种情况在实际上是否发生，在很大程度上取决于目前我们面临的发展进程的结构形式。如果通过和平演变我们在后来的阶段能够达到工业主义的稍微优越的形式，而这种形式又将有足够的弹性，并将给予下层阶层一定程度的相对富裕，那么，这些阶层也会经历权势阶级已经显示出的那种类型的转变（从这个观点看，无论工业主义的这种优越的社会组织形式是否通过下层阶层取得权势地位，而最后成为一种其弹性足以确保它们的相对富裕的资本主义，还是这种资本主义会首先转变为共产主义，都没有多大区别）。如果工业发展的这个后期阶段只能通过革命来达到，那么，思想中的乌托邦和意识形态因素便会在所有方面死灰复燃。然而，尽管如此，正是在现存秩序的这个反对派的社会能量中，才能发现超越现实的概念的命运所依赖的一种决定因素。

但是,乌托邦思想和理智性的未来形式不仅仅有赖于这个极端的社会阶层的沉浮。除了这个社会学因素以外,还存在着另一个在此将加以考虑的因素,即富于变化的社会的和知识的中间阶层,虽然此阶层与知识活动有明确的关系,但它在我们先前的分析中还未被考虑。迄今为止,一切阶级都不仅包含那些实际上代表着自己的直接利益的阶层,还包含一个更取向于可称之为精神领域的阶层。从社会学上讲,那些人可以被称作"知识分子",但为了我们本书的目的,我们必须更精确一些。我们在此指的不是那些带着教育的外在标记的人,而是指他们当中的少数,这些人有意或无意地对另外的一些东西感兴趣,而不是对取代目前的竞争方案成功与否感兴趣。无论人们怎样冷静地看待这个问题,人们都不能否认,这个小集团几乎总是存在着。只要他们的知识和精神的利益与为社会的最高权力而斗争的阶层的上述利益相一致,他们的立场便不会呈现出问题。他们从一种乌托邦的观点来体验和了解世界,这个观点同与他们的利益相一致的社会阶层或集团的观点相同。托马斯·闵采尔是如此,法国资产阶级革命的斗士是如此,黑格尔和马克思也是如此。

然而,当他们与之认同的集团达到权力地位时,当乌托邦作为这种获得权力的结果而从政治中解放出来,而这个集团在此乌托邦基础上与之认同的阶层也获得了自由时,这个小集团的地位总要成为问题的。

一旦最受压迫的阶层开始分享对社会秩序的支配权,知识分子也就从这些社会羁绊中解放出来。只有社会自由的知识分子才会比现在以越来越大的比例从所有社会阶层中,而不是仅仅从特

权阶层中吸收成员。社会上这一部分知识界越来越与其余的部分相分离,并且突出了它自己的智谋,这从另一个角度上就面临着我们刚刚描述为趋向于社会紧张状态完全消失的整体状况。但由于知识分子一点也不能使他们自己与现存状况相一致,也不能同它如此全面地和谐起来,以致于不再向他们提出问题,因而他们的目的也就达不到这种没有紧张状态的范围。

下面四种选择展现在因此被社会进程所推出的知识分子面前:第一个知识分子集团附属于社会主义—共产主义的无产阶级激进派,这个集团与我们在此所谈的全然无关。对它来说,至少在这一程度上不存在什么问题。对社会忠诚和对思想忠诚之间的这种冲突对它还不存在。

第二个集团是在它抛弃乌托邦的同时被社会进程所推出的,他们变成了怀疑论者,他们在理性正直的名义下,着手摧毁科学中的意识形态因素,其方式已如上述(马克斯·韦伯和帕累托)。

第三个集团在过去中寻求庇护,并试图从中找到这样一个时代或社会,在那里已消亡了的超越现实的形式支配着世界,这个集团试图通过这一浪漫的重建而使现在精神化。从这个观点看,它试图通过恢复宗教感情、理想主义、象征和神话来起这样的作用。

第四个集团把自己和世界隔离开来,并有意识地放弃对历史进程的直接参与。他们变得像千禧年主义者那样狂热,但有一点区别:他们不再关心激进的政治运动。他们参与伟大的历史觉醒进程,在这一进程中,事物和神话以及信念的各种具体含义都被缓慢地抛弃了。因此,他们不同于浪漫主义者,后者的目的主要是在现代保存陈旧的信念。这种曾以不同方式激励了神秘主义者和千

禧年主义者的与历史无关的狂热,现在毫无遮掩地被置于体验的中心。例如,我们在现代表现主义艺术中发现了它的一个征兆:在这种艺术中,对象已失去其原有的含义,似乎不过是用来作为传达狂热的手段。同样,在哲学领域里,许多非学院派的思想家,如克尔凯郭尔,在追求信念中,摒弃了宗教中所有的具体历史因素,最后不得不达到一种赤裸裸的狂热的“存在本身”。从文化和政治中如此除去千禧年主义成份可能能保持狂热精神的纯洁性,但是这会使世界变得没有意义或没有生命。这种除去千禧年主义狂热最终对它也将是致命的,因为,正如我们已经看到的,当这种狂热向内转并放弃其与直接的具体世界的冲突时,它便趋于变得温顺与无害,或在纯粹的自我教诲中迷失方向。

在作了这样的分析之后,我们不可避免地要自问,未来将包含什么?这个问题的困难性完全暴露了历史理解的结构。作出预言是预言家的事,每一种必然的预言都把历史改变成纯粹确定的系统,因而剥夺了我们作出选择和决定的可能性。这样进一步的结果是,对不断出现的新的可能性领域进行权衡和反思的冲动将渐渐减弱。

未来呈现在我们面前的唯一形式是可能性,而必须做的事、“应当做的事”,告诉我们应当选择这些可能性中的哪一种。关于知识,就我们不关心其纯组织的和理性化的部分而言,未来把自己呈现为一个穿不透的介质、一堵坚不可摧的墙。当我们想透视它的尝试受阻时,我们首先注意到坚决选择我们方针的必要性,而与此密切相关的是,为了一种必须做的事情(一种乌托邦),需要驱使我们向前。只有当我们知道有关的兴趣和必须做的事情是什么时,我们才可能调查当前局势的各种可能性,从而获得对历史的最

初洞察。在这里,我们终于看到,为什么除非是在兴趣和有目的的努力的指导范围内,否则不可能作出对历史的解释。有关现代世界中两种冲突倾向——一方面是乌托邦倾向、另一方面是对满足于接受当前的倾向的反抗,我们还难于预先说出哪一种倾向最终会取胜,因为将决定它的历史现实的进程仍然只存在于未来。如果每个人都同意,我们便可能在明天改变整个社会。真正的障碍是,每一个人都受制于一个既定的关系系统,它在很大程度上阻碍了他的意志。① 但是这些"既定的关系"说到底也还是取决于个体

① 这里,在像这样一些具有最后决定性的问题上,在体验现实的可能的模式中,最根本的差别也被揭示出来。我们可以再次引用无政府主义者兰道尔的话来代表一个极端:

"那么,通过人类历史的确凿客观事实,你了解了什么呢?肯定不是土地、房屋、机器、铁路轨道、电报系统和诸如此类等东西。不过,如果你因此而涉及到传统、习俗、复杂的关系,如国家和类似的组织、条件和状况——这些虔诚尊奉的对象,那么,你便不再可能把它们只说成是表象而不予以考虑。社会进程从稳定到衰败又到重建的这种波动的可能性和必然性是基于如下的事实:没有哪一种成长起来的有机体是位于个人之上的,相反,它们都是理智、情爱、权威的复杂关系。只有当个人以自己的活力来滋养社会结构时,它才成其为结构;这样,在社会结构史中,不时出现这样的时刻,即那些生存者躲避它就像古怪的幽灵躲避过去一样,反而去创建新的组合。这样,我才从我称之为'国家'的东西上收回我的爱、理智、服从和意愿。我能做到这一点取决于我的意志。你不能做到这一点也改变不了如下的决定性事实,即:这种特殊的无能为力,是与你自己的个性、而不是与国家的性质不可分割地紧密联系在一起的。"(摘自古斯塔夫·兰道尔致玛格丽特·萨斯曼的一封信,见《他在布里芬的生活经历》,马丁·布贝尔编,1929,第2卷,第122页。)

在另一个极端上,可参见引自黑格尔的如下的话:"由于伦理体系的各个方面构成了自由的概念,这些方面便是个体的普遍本质的实质。与此相关的是,个体不过是偶然性的。个体无论存在与否,对客观的伦理秩序都无关紧要,只有这种伦理秩序才是稳定的。正是这种力量支配着个体的生活。它已被作为永恒正义的国家,或绝对的神灵所代表,与之相反,个体的奋斗只是一场无效的游戏,就像是搅动大海罢了。"(见黑格尔《法哲学》,J.W.戴德译,伦敦,1896,第556页,第145节及以后各节)。

的不受控制的决定。所以,任务在于通过揭示掩藏在个体决定背后的动机,来消除困难的根源,从而使个体真正能够进行选择。那时,只有那时,个体才可能真正作出决定。

我们在本书中讲到这里的所有这些内容,意在帮助个体揭开这些暗藏的动机,并帮助他揭示出他所作的选择的含义。然而,对于我们更有限制的分析目的(我们可以把它称之为思想模式的社会学历史)来说,有一点很清楚,即在我们所讨论的这个时代的思想结构中最重要的变化,应该根据乌托邦成分的变化去理解。因此,在将来,在一个从来没有新的东西、一切都已完成,而且每个时刻都是对过去的重复的世界上,可能存在这样一种状态:思想将完全没有各种意识形态和乌托邦成分。但是,从我们的世界上彻底消除超越现实的成分,又会把我们引向"事实性问题",而这个问题最终将意味着人类意志的衰退。在这两种超越现实的类型之间最基本的区别就在这里:意识形态的衰落其实只对某些阶层来说代表着一种危机,而从揭露意识形态所取得的客观性总是对整个社会表现为自我澄清,乌托邦成分从人类的思想和行动中的完全消失,则可能意味着人类的本性和人类的发展会呈现出全新的特性。乌托邦的消失带来事物的静态,在静态中,人本身变成了不过是物。于是我们将面临可以想象的最大的自相矛盾的状态,即:达到了理性支配存在的最高程度的人已没有任何理想,变成了不过是有冲动的生物而已。这样,在经过长期曲折的,但亦是史诗般的发展之后,在意识的最高阶段,当历史不再是盲目的命运,而越来越成为人本身的创造,同时乌托邦已被摒弃时,人便可能丧失其塑造历史的意志,从而丧失其理解历史的能力。

第五章　知识社会学

第一节　知识社会学的性质和范围

(a) 知识社会学的定义和分类

知识社会学是社会学最年轻的一个分支;作为一种理论,它试图分析知识与存在之间的关系,作为历史—社会学的研究,它试图追溯这种关系在人类思想发展中所具有的表现形式。

这种社会学的兴起在于人们努力发展那些在现代思想的危机中已变得明显的多重相互联系,尤其是发展理论与思维方式之间的社会联系,将它们作为自己适当的研究领域。一方面,它旨在发现确定思想与行为之间的相互关系的切实可行的标准;另一方面,它通过对此问题自始至终进行彻底的、毫无偏见的思索,希望发展一种适合当前形势的理论,这种理论将论及知识中非理论的制约因素的意义。

只有以这种方式,我们才能够希望克服那种含糊的、欠考虑的和枯燥无味的相对主义形式,而关于科学知识的这种相对主义在当今却日益流行。只要科学不能恰当地处理那些制约着各种思想产品的因素(其最近的发展已明显可见),那么这种令人沮丧的状况就将继续存在。有鉴于此,知识社会学为自己确定的任务是:通过大胆地承认这些关系,把它们引人科学本身的领域,来解决知识

受社会制约问题，并用它们来检验我们的研究结论。只要对社会背景的影响力所作的预见依然模糊、不准确和夸张，那么，知识社会学的目标就是将所得出的结论变为最可靠的真理，因而更接近于把握解决有关问题的方法论。

(b) 知识社会学与意识形态理论

知识社会学与意识形态理论密切相关，但也越来越有别于后者，因为后者也同样在我们的时代里出现和发展。意识形态的研究已经把揭露人类利益集团(尤其是那些政党)的多少有意识的欺骗和伪装作为己任。知识社会学并不怎么关心由于有意欺骗所造成的歪曲，而是关心客体在不同的社会背景下，以何种不同方式把自己呈献给主体。这样，思维的结构在不同的社会和历史背景下不可避免地表现为不同的形式。

根据这个区分，我们将把"不正确的"和非真实的仅仅是最基本的一些形式交给意识形态理论来考虑，而把并非由于有意而造成的观察片面性与意识形态理论分隔开来，并被当作知识社会学的恰当题目。在过去的意识形态理论中，并没有对这两类不真实的观察和陈述进行区分。但是，今天我们应当更准确地将这二者截然区分开来，这二者过去都被认为是意识形态。此后，我们将讲到某种*特殊的*和*总体的*意识形态概念。在第一种概念中，我们包括所有那些表达其"非真实性"是由于有意的或无意的，有意识的、半意识的或无意识的，自我欺骗或蒙骗他人的观念，它们都发生在心理学层次上和结构上类似谎言的东西。

我们把这种意识形态的概念说成是*特殊的*，是因为它总是仅仅涉及那些可以被认为是掩饰、歪曲或谎言的特殊的论断，而并不

是攻击这种论断主体的总体思维结构的完整性。另一方面,知识社会学恰恰把这种总体的思维结构作为它的问题,因为它表现在不同的思潮、不同的历史—社会集团之中。知识社会学并不在论断本身的层次上(这种论断可能包括欺骗和伪装)批评思想,而是在结构学或认识论的层次上检验它们;它认为所有的人并不一定都有相同的思想,而是认为同样的客体在社会发展进程中会呈现不同的形式和方面。由于意识形态总体概念中不包括对歪曲的怀疑,所以,知识社会学中对"意识形态"这一术语的运用并无道德上的或贬低性的含义。它只是指向一种研究兴趣,这种兴趣导致如下问题的提出:社会结构何时、何地开始表现在论断的结构中?在什么意义上,前者具体地决定后者?这样,在知识社会学的领域内,我们将尽可能地避免使用"意识形态"一词,因为它有道德的含义,而代之以思想家的"观点"。我们用这个术语指的是主体构想事物的整个模式受到其历史和社会环境的制约。

第二节　知识社会学的两种类型

a 关于知识的社会决定理论

知识社会学一方面是一种理论,另一方面又是一种历史—社会学的研究方法。作为理论,它可以采取两种形式。首先,它是一种纯经验的调查,即通过描绘和结构分析的方法,调查社会关系是以什么方式实际影响思想的。其次,这可能变成一种认识论的调查,意在了解这种相互关系与有效性问题的关联。应当着重指出,这两类调查不一定相互关联,人们可以接受经验的结果而不必得

出认识论的结论。

对知识的社会决定所作调查的纯经验方面。与此种分类和尽可能不考虑认识论的内涵的做法相一致的是，我们将把知识社会学作为这样一种理论，即关于实际思维受社会或存在决定的理论。我们最好从解释“知识的存在决定”（“知识的存在相关性”）[①]这一更广泛的术语是何意思开始。作为一个具体事实，最好的方式便是通过一个例证来探讨。存在决定思想在思想领域中可被视为一个明显的事实，我们在这个领域中，可以证明：(a)认识过程实际上在历史上并不根据内在法则发展，该过程并不只是跟随“事物的本质”，或“纯粹逻辑的可能性”，它也不是受某种“内在的辩证法”的驱使。相反，实际思想的出现和结晶，在许多关键方面受各种各样超理论因素的影响。这些因素与纯理论因素相反，可以被称作存在的因素。这种存在决定思想也不得不被看作是事实。(b)假如这些存在因素对具体知识内容的影响不仅有外表的重要性；假如它们不仅与思想的产生有关，也渗入到思想的形式和内容之中；此外，假如它们决定性地决定着我们的经验与观察的范围和强度，即我们先前称之为主体的“视角”的东西。

影响知识进程的社会进程。现在当我们考虑决定知识存在关联的首套准则，即超理论因素在思想史中实际所起的作用时，我们发现，根据社会学上所定向的思想史精神而进行的新近调查，提供

---

① 我们这里不是用“决定”一词指一种机械的因果关系：我们并没有限定“决定”的含义，只有经验的研究才会向我们表明，在生活状况与思想过程之间的相互关联是何等紧密，或者表明存在着相互关系变化的多大范围。（德语 “Seinsvevbundees Wissen” 的一词传达了一种含义，它使决定论的确切性更宽泛。）

了越来越多的实证材料。因为,甚至在今天,事实似乎已完全清楚:思想史的旧方法导向下述先验的概念,即思想的改变只能在思想的层次(内在的思想史)上被理解;这种旧方法妨碍我们认识社会进程对思维领域的渗透。随着越来越多的证据证明这种先验假设的缺陷,不断增多的具体案例清楚地表明:(a)对一个问题的每一种陈述,只有通过涉及这个问题的人类先前的实际经验才有可能;(b)当从众多的数据中作选择时,便涉及到认知者的意志行为;以及(c)产生于活生生的经验的因素,对于处理问题时所遵循的方向是重要的。

随着这些调查,越来越清楚的是:构成理论一体的活生生的因素和实际态度,决不仅仅是靠个人的性质,也就是它们不是首先起源于个人在其思维过程中开始意识到自己的利益。相反,它们产生于构成个人思想基础的某一集团的集体目的,而且,个人仅仅分享这一目的的被规定的观点。关于这一点,变得更清楚的是,只要我们不考虑思维和认知同存在的联系或同人类生活的社会含义,它们的很大一部分就不可能被正确理解。

要列举在上述意义上制约和形成我们理论的所有多方面的社会进程,是不可能的,因此我们将只局限在少数几个例子上(甚至在这些例子中,我们也不得不将详细的证明放在索引和书目所引证的例子中)。

我们可以把竞争看成这样一种代表性的事例,在其中,超理论的进程影响了知识发展的出现和发展的方向。竞争[1] 不仅通过

① 具体实例可参阅作者的论文《精神领域中竞争的意义》(见前引书)。

市场机制控制了经济活动，控制了政治和社会事件的过程，而且提供了存在于对世界的各种不同解释背后的动力，当人们揭开这些解释的社会背景时，会发现它们是为夺取权力而相互冲突的集团的思想表现。

当我们看到这些社会背景显露出来，并被承认为是构成知识基础的看不见的力量时，我们便意识到，思想和观念并不是伟大天才的孤立灵感的结果。甚至构成天才深刻洞见基础的，也是一个群体的集体的历史经验，个体把这些经验看作是理所当然的，但在任何情况下也不应把其人格化为“群体头脑”。如果我们再仔细检验，便会看到，存在着不只一种带有唯一一个倾向的集体经验的复合体，正如关于民众精神的理论所强调的那样。对世界的认识是通过许多不同的方向而达到的，因为存在着许多同时产生的和相互冲突的思想倾向（它们决不具有相等的价值），它们都以对“共同”经验的不同解释来相互争斗。因此，理解这一争斗的线索，并不能在“客体本身”中发现（如果能被发现，便不可能理解客体为何表现出如此多的折射面），而是要在产生于经验的非常不同的期望、目的和冲动中发现。因此，如果为了我们的解释，我们只得靠注意社会领域中不同冲动的作用和反作用，那么，一种更确切的分析将会显示，具体冲动之间的这种冲突原因将不能在理论本身中去寻找，而是要在这些相互反对的冲动中去寻找，这些冲动也植根于集体利益的整个策源地。这些表面上“纯理论”的分裂，按照社会学的分析（这种分析能揭示可观察到的最初冲动与纯理论结论之间隐伏的中间环节），大都可以归结为更根本的哲学上的差异。但后者也受到具体的、相互冲突着的集团之间的对抗和竞争的无

形指导。

集体存在的许多其他的可能基础，则可能从中产生出对世界的不同解释和不同的知识形式；若仅仅提到其中的一种基础，我们可以指出处于不同环境的几代人之间的关系所起的作用。这个因素在许多情况下影响了在特定社会和特定时刻流行的理论和观点的选择、组织和两极分化的原则。（这一点在作者的题为《同代人的问题》的文章中曾有详述[①]。）从我们对竞争和几代人的研究所得到的知识中，我们曾得出一个结论：从内在的思想史的观点来看，那些在思想史的发展中显得像是"内在辩证法"的东西，从知识社会学的立场来看，由于它受竞争和连续几代人的影响，就成了思想史中有节奏的运动。

在考虑思想形式与社会形式之间的关系时，我们不免回忆起马克斯·韦伯所作的观察[②]，即对系统化的兴趣在很大程度上可归因于一种学术背景，对"体系"论的兴趣与法律的和科学的思想学派有关，思想的这种有组织的形式的起源在于教育制度的连续性。说到这里，我们也应提到马克斯·舍勒[③] 做过的重要尝试，他试图确定各种思想形式与某些集团之间的关系，只是在这些集团中，那些思想形式才可能产生和得到详细阐述。

这足以表明，我们所说的知识和思想类型与它们所代表的社会集团和社会进程之间的关联，是什么意思。

---

① 《科隆社会学季刊》(1928)，第 8 卷。

② 参见马克斯·韦伯：《经济与社会》上述引文，特别是参见法律社会学的部分。

③ 特别参见他的著作《知识形式与社会》(莱比锡，1926)和《知识形式与教育》，第 1 卷，波恩，1925。

社会进程对思想“视野”的本质渗透。社会进程中的存在因素仅仅具有外表的重要性吗？它们是否只应被看作制约思想的根源或实际发展(即它们是否只具有遗传性关联)呢？或者它们渗透进了具体的、特殊的论断的“视野”呢？这是我们将要试图回答的下一个问题。一种思想的历史与社会起源，只是在它出现时暂存的和社会的条件对其内容和形式没有影响时，才会与它的最终效力无关。如果情况是这样的话，人类知识史上任何两个时期便只能根据这一事实进行区分：在前一个时期，某些事物尚未被了解，某些错误仍然存在。这些错误通过以后的知识完全得到纠正。这种早先不完全的与以后完全的知识阶段之间的简单关系，在很大程度上适用于精密的科学(今天尽管精密科学范畴结构的稳定性概念较之古典物理学的逻辑确实已受到极大的动摇)。然而，对文化科学史而言，前一个阶段并不是如此简单地被后一个阶段所取代，而且，也不那么容易证明先前的错误后来得到了纠正，每个时代自有其全新的看法和其特殊的观点，因此每个时代均以新的“视角”来看待“同一”事物。

所以，历史—社会进程对大多数知识领域来说具有实质的重要性这一命题，便从下列事实得到了证明：我们从人类的大多数具体论断中可以看出，这些论断产生于何时何地，又在何时何地得到阐述。艺术史已相当确定地表明，艺术形式可根据其风格而确定其时期，因为每种形式只在特定的历史条件下才有可能，并且它还揭示出那个时代的特征。艺术是如此，知识也是如此。正如在艺术中，我们可以根据特定形式与特定的历史时期的确切关联来确定这些形式出现的时期，同样，在知识领域中，我们也可以愈来愈

准确地探测产生于某一特定历史背景的视角。不仅如此，通过对思想结构进行充分的分析，我们能确定世界何时何地向作出断言的主体这样呈现，而且只是这样呈现其自身。这种分析会经常达到这一程度，即人们能够回答如下范围更广的问题：为什么世界恰恰以那样的方式呈现自身？

让我们举个最简单的例子。尽管二乘二等于四这一断言并不提供任何线索，使我们知道它是何时、何地并由何人作出的，但就一本社会科学著作来说，总有可能谈到它是否受“历史学派”或“实证主义”或“马克思主义”的启发，并且是从这些学派各自发展的哪个阶段上出现的。在这类断言中，我们可以说，调查者的“社会地位”“渗透”到了他的研究结果和所有的“环境制约”之中，或者说这些断言与作为基础的现实相关联。

“视角”在这种意义下表示一个人观察事物的方式，他所观察到的东西以及他怎样在思想中构建这种东西，所以，视角不仅仅是思想的外形的决定，它也指思想结构中质的成分，而纯粹的形式逻辑必然忽略这些成分。正是这些因素成了如下事实的原因：两个人即使以同样的方式采用同样的形式逻辑法则（如矛盾规律或演绎推理程式），也可能对同一事物作出极不相同的判断。

关于可以用来表示某一断言的视角所具有的特征的特点，以及关于帮助我们判定它属于一定时期或环境的标准，我们只举出少许几个例子：如对被使用的概念含义的分析；反概念现象；某些概念的缺乏；范畴系统结构；主导的思想模式；抽象的水平；以及预想的本体论。在下面的论述中，我们意欲通过少数几个例子指明，这些用于鉴定的特性和标准在分析视角时的适用性。同时，我们

还将显示,观察者的社会地位在多大程度上影响他的观点。

我们先从这样一个事实开始,即在大多数情况下,同样的词或同样的概念,当处境不同的人使用它时,就指很不相同的东西。

在19世纪早期,当一个老式的德国保守主义者提到"自由"时,他指的是每一等级按其特权(自由)生活的权利。如果他属于浪漫的保守派和新教运动,他对它的理解便是"内部自由",即每个个体根据他自己的个人人格而生活的权利。这两个群体都根据"质的自由的概念"来思考,因为他们对自由的理解是指或者维护他们历史的或者维护他们内心的、个人的独特性的权利。

当同一时期的一位自由主义者使用"自由"这一词语时,他恰恰是从那些在老的保守主义者看来是一切自由基础的特权的角度来理解自由。所以,自由主义的概念就是"平等主义的自由概念",在这个概念的情况下,"是自由的"意味着所有的人都行使同样的基本权利。自由主义的自由概念是这样一个群体的概念,他们试图推翻外部的、合法的、不平等的社会秩序。另一方面,保守主义的自由观念则是这样一个阶层的观念,他们不希望看到事物的外部秩序的任何改变,只想事物在其传统的特色中持续下去;为了维持事物的原状,他们也不得不把关于自由的争论问题从外部政治领域转向内部的非政治领域。自由主义仅仅看到概念和问题的一个侧面,而保守主义仅仅看到另一个侧面,这显然是与他们各自在社会、政治结构中的地位有关。[1] 简言之,即使在阐述概念时,视

---

① 参见作者的《保守主义思想》,载《社会科学与社会政策文库》,第57卷,第90页及以下。

角也仍然是受观察者的兴趣指导的。就是说,思想是受特殊社会集团的意愿所指导的。因此,从经验包含的可能的数据中,每个概念都只在自身中结合进根据观察者的兴趣认为是必须抓住和纳入的东西。例如,保守主义的“民众精神”的概念,因此最有可能被阐述为反对“时代精神”这一进步概念的反对概念。对一定的概念系统中的概念进行分析,能提供对不同处境的各阶层的观点进行最直接的探讨。

某种概念的缺乏,常常不仅表明缺乏某些观点,也表明缺乏千方百计去解决某些生活问题的明确动力。比如,在历史上相对较晚出现的“社会的”这个概念对下列事实就是证明:包含在“社会”概念中的一些问题以前从未被提出过,同样,“社会”概念所表示的明确的经验模式以前也从未存在过。

但是,不仅概念的具体内容依据不同的社会地位而相互各异,基本的思想范畴也可能同样互不相同。

比如,就此而言,19世纪早期的德国保守主义(我们之所以从这个时期引出我们的大多数例证,是因为从社会学的观点来看,它比任何其他时期都得到更透彻的研究)与当代保守主义都倾向于使用形态学的范畴,这些范畴并不打破经验数据的具体的完整性,而只想在其所有独特性中保存这种完整性。与该形态学方法相反,左派政党的分析方法的特征则打破每个具体的完整性,以便得到更小、更一般的单位,这些单位然后可能会通过因果关系的范畴或功能的整合得到重新组合。这里,我们的任务不仅是要指出处于不同社会地位的人用不同的方法思维,还要说明他们用不同的范畴来对经验材料做出不同的整理的原因。左派集团试图从现存

世界中造出一些新的东西,因此他们转移对事物的应有看法,变得抽象起来,并把既定的局面分解为组合的成分,以便重新组合它们。只有那种表现为结构的和形态的东西,我们才准备以及立即接受,并从根本上不希望改变它们。还有,依靠这种结构概念,人们恰好试图稳定那些还在变动的成分;同时,他们还试图企求认可存在的东西,因为它就是它本来存在的样子。所有这一切都清楚地显示出,在什么程度上,甚至连抽象范畴和组织原则(它们似乎远离政治斗争)也发端于人类思维中超理论的重实效的本性,发端于心理和意识的更深层。因此,在创造意识形态的意义上说,这里不可能有什么有意的欺骗。

下一个有助于表示思想观点的特征的因素是所谓的思维模式,即在一个人对某一事物进行反思时包含于其头脑中的模式。

比如,众所周知,自然科学中事物的类型学一旦形成,从这些类型导出的思想范畴和思想方法就变成为模式,从那时起,人们就希望用这种方法解决其他存在领域中的一切问题,包括社会问题。(这种趋势以社会现象的机械—原子概念为代表。)

值得注意的是,当这种情况发生之时,正如在一切类似情形中一样,并非所有的社会阶层都使自己主要适应这种单调的思想模式。土地贵族、被取代的阶级和农民,在这个历史时期还未转向。文化发展的新特征,以世界为定向的占支配地位的形式,并非属于他们自己的生活模式。在自然科学原则基础上形成的、占支配地位的世界视野的形式,好像从天而降到这些阶级身上。由于社会力量的相互作用将代表上述阶级并表达他们的生活地位的其他集团带到了历史的前沿,这种对立的思想模式,比如“有组织的”和

“个人至上论的”对立，便冒充为反对“职能—机械”的思想类型。所以，例如斯塔尔，这位站在这一发展的顶端的人，已经能够确立思想模式与政治潮流之间的联系。①

在每个明确的问题和答案后面，都能或明或暗地发现关于怎样能够进行卓有成效的思维的模式。如果人们打算在每一案例中详尽地追溯某种思想模式的本源和传播范围，他们就会发现它与一些特定集团的社会地位以及他们解释世界的方式有独特的密切关系。当我们提到集团时，我们并不仅仅指阶级，像教条的马克思主义类型所做的那样；我们也指各代人、阶层集团、派系，职业圈子、学派等。只有仔细注意这类非常不同的社会集团，以及在概念、范畴和思维模式上的相应区分，即是说，只有周密思考上层建筑与下层建筑之间的关系问题，才有可能澄清如下事实：对应于出现在历史进程中的知识和观点的众多类型，在社会的下层建筑中有相似的区分。当然，我们不想否认，在上述社会集团与单位中，阶级分层是最重要的，因为，说到底，所有其他的社会集团都产生于并被改变为更基本的生产和统治条件的组成部分。尽管如此，面对各种思想类型而试图正确理解它们的研究者，再也不满足于不加区分的阶级概念，除了阶级单位和因素之外，还必须认真考虑制约社会地位的现存社会单位和因素。

这种观点的另一个特性可以通过研究抽象的层次来发现，超越了这种抽象的层次，一种既定的理论便不再发展，即是说，这一

① 关于国家理论的历史，尤其是F.奥本海默在其著作《社会学体系》(第2卷《论国家》)的观点，是宝贵的解说资料。

程度是可能进行理论的、系统的阐述的极限。

当某一理论(完整的或局部的)不能发展到超越一个特定的抽象的阶段,并且抵制变得更具体的进一步趋势(无论是不满意于这种趋势具体的倾向,或者声明它是无关紧要的)时,这些都决不是偶然的。这里,思维者的社会地位也是重要的。

正是马克思主义及其与知识社会学发现的关系才能表明,一种相互关系为何常常只能以那种具体形式得到阐述,那种具体形式是那种特有的立场所特有的。就马克思主义而言,它能说明,一个其观点受到一特定社会地位限制的观察者,自己是从不可能独自作出包含在他所作的具体观察中更一般的和理论方面的东西的。比如,人们可能曾经以为,马克思主义很久以前就以更理论性的方式,阐述过关于人的思想与存在条件之间一般关系的知识社会学的基本发现,这尤其是因为它对意识形态理论的发现已至少也包含着知识社会学的开端。然而,这种含义从来不可能被揭示出来,也不可能在理论上得到详细阐述,它至多只能部分地被看到。这是因为,在具体事例中,这种关系只是在论敌的思想中被察觉。此外,这也可能是由于在潜意识中不情愿对一种具体阐述的的洞见的含义作深入思考,因为这样做会使隐含在其中的理论阐述明显到扰乱他自己的立场。这样,我们便看到,一种特定的地位所强加的狭窄视野以及控制这种视野洞察力的冲动,是如何倾向于阻碍对这些观点作一般的和理论的阐述的,并如何趋于限制抽象的能力的。存在着这样一种倾向:遵守可立即获得的特殊观点,防止提出如下问题,这一问题就是:知识与存在紧密联系在一起,这个事实是否是人类的思维结构本身所固有的。另外,马克思主

义中回避作出一般的、社会学的阐述的倾向,常常可以追溯到一个特定观点强加给一种思维方法的类似局限。例如,甚至不允许人们提出这样的问题:由马克思和卢卡奇详细阐述的“非人格化”是否或多或少是一种普遍的意识现象,或者,资本主义的非人格化是否只是它的一种特殊形式。鉴于对具体性与历史主义的这种强调,产生于特殊的社会地位,那么那种相反的倾向,即直接跃入最高的抽象领域和形式化领域,可能像马克思主义所正确地强调的那样,会导致掩盖具体环境及其独特的特点。这可以再次被提到的“形式社会学”所证实。

我们在任何情况下都不怀疑形式社会学作为一种可能的社会学类型的合理性。然而,在面对进一步将具体性引入对社会学问题阐述的倾向时,它却自以为是唯一的社会学,它无意识地受一些动机的驱使,这些动机类似于那些妨碍其历史先行者的动机,即资产阶级—自由主义的思想模式,超越其理论中抽象的和一般化的观察模式。形式社会学回避对社会问题作历史的、具体的和个别的探讨,因为它担心自己的内部对抗(例如资本主义本身的对抗)会显露出来。在这一点上,它很像资产阶级关于自由问题的极端困难的讨论,因为在这种讨论中过去和现在通常只是在理论上和抽象地提出自由问题。而且,即使这样提出,自由的问题总是作为政治的问题,而不是作为社会的问题、权利的问题,因为如果考虑到后一领域,那么,与自由和平等相关的财产和阶级地位因素便不可避免地显露出来。

概括地说:探讨一个问题,偶然阐述问题时的水平,人们希望达到的抽象程度和具体程度,这一切都以相同方式受到社会存在

的制约。

最后,应该论述的是一切思维模式中潜伏的基础、它们的预先假设的本体论和它们的社会区分。正是因为本体论这一基础对思维和感知有根本的意义,我们就不能以有限的篇幅充分论述由此而产生的问题,因此,我们求助于在别处[1] 找到更详细的阐述。在此,仅说如下一点就够了,这就是:无论怎样去为现代哲学想要制造出一种“基本的本体论”的愿望辩护,如不首先考虑知识社会学所提示的结果而天真地去探讨这个问题,那将是危险的。因为,如果我们天真地探讨这个问题,几乎不可避免的结果就是:我们非但不能获得真正的基本的本体论,还会成为武断的、偶然的本体论的受害者,而这种本体论是历史进程偶然使它对我们有用的。

关于这一点,这些反思必定足以说明这个概念,即:存在的条件不仅影响思想在历史上的发源,还构成思想产物的主要部分,并且使人们可以在思想产物的内容和形式中感到它们。我们所举的例子应该有助于说明知识社会学的独特结构和功能。

知识社会学特殊的研究方法。两个在同一论述领域中进行讨论的人——如果彼此历史—社会状况相同——且又同这些历史—社会状况保持一致,就会而且一定会与两个具有不同社会立场的人做出完全不同的讨论方式。这两种类型的讨论,也就是社会地位上和思想上同质的参与者之间与社会地位上和思想上异质的参与者之间的讨论,应当清楚地区分开来。在我们的时代,这两种类

① 参阅作者的《保守主义思想》(上述引文见第 489 页及以下,特别是第 494 页)以及本书第 88、98、193 页及以下。

型的讨论之间的区别被明显地看成一个问题,这并非偶然。马克斯·舍勒把我们当前的时代称为“平等化的时代”,如果用在我们的问题上,这种时代意味着我们的世界是这样一个世界,在这个世界上,各个社会群体迄今为止都是多少相互孤立的,每个群体都把自己及其思维世界绝对化,现在却以某种形式相互融合了。在这个区别非常之大的世界中,不仅东方和西方,不仅西方各个国家,而且这些国家的各种社会阶层(它们以往都多少有些克制)以及这些阶层中不同的职业团体和思想团体,所有这些阶层和团体现在都失去了自我满足和自认为应当得意的状态,而不得不面对异质集团的进攻而维持自身及其观念。

但是它们是怎样进行这种斗争的呢?就思维上的对抗而言,他们通常都是“绕开话题”,即是说,虽然他们多少意识到,与他们讨论问题的人代表着另一集团,当讨论具体事情时,他的整个思想结构好像常常完全不同,他们的发言使人看来仿佛他们的分歧仅限于争论中的具体问题,围着这个问题,他们目前的争论就具体化了。他们忽视了这个事实:他们的对手在整个观点上与他们不同,而不仅仅是他对所讨论问题的看法。

这表明,在不同质的人之间也有一些思想交流的类型。首先,整个思想结构的差别在有关参与者交往的背景下仍是模糊不清的。双方的意识都体现于具体的争论问题上。对参与者各方而言,“客体”的意义都多少是不同的,因为它产生于双方各自的整个参照系,结果在另一方看来,客体的含义至少部分地仍有含混不清之处。所以,“绕开话题”便成了“平等化时代”不可避免的现象。

另一方面,也可以这样来使不同的参与者接近,即利用双方在

理论上的每一个接触点,通过弄清分歧的根源来消除误解。这就会引出不同的前提,这些前提包含在两个各自的观点之中,是不同的社会地位造成的结果。在这种情况下,知识社会学家并不以通常的方式面对他的对抗者,即不直接考虑对方的争辩。相反,他通过弄明确对方的整个观点和把它看作是某种社会立场的作用,来寻求理解对方。

由于这一程序,知识社会学家被指责为回避实际的争论,不关心所讨论的实际主题,而是探究直接的辩论主题直至找到断言者的整个思想基础,以揭示它只是众多思想基础中的一种,而且不过是一种片面的看法。在某些情况下,探究反对者的断言,不理实际的争论,是合理的,因为缺乏共同的思想基础,就没有共同的问题。知识社会学竭力克服各种论敌“绕开话题”的作法,其方法是把揭示部分分歧的根源当作明确的调查主题,这些分歧可能从未引起争论者的注意,因为他们偏重的是争论中构成的直接问题的主题。毋庸置疑,只有当讨论的观点之间的实际差异导致根本的误解,且在此范围内,知识社会学家才有理由把争论深究到争论者的思想基础和地位。只要讨论是从同一思想基础出发,而且是在同一论述范围内进行的,那就不需要那样做。如果运用欠妥,那样作反而会偏离讨论。

知识社会学的前提——**视角的获得**。一个农民的儿子,如果一直在他村庄的狭小的范围里长大成人,并在故土度过其整个一生,那么,对于那个村庄的思维方式和言谈方式在他看来便是天经地义的。但对一个迁居到城市而且逐渐适应了城市生活的乡村少年来说,乡村的生活和思维方式对于他来说便不再是理所当然的

事情了。他已经与那种方式有了距离,而且此时也许能有意识地区分乡村的和都市的思想和观念方式。在这种区分中,便有着知识社会学力图详细发展的那种方法的萌芽。那种被一个特定集团内当作绝对的而加以接受的东西,在外人看来是受该集团的处境限制的,并被认为是片面的(在这个例子中,是"乡村的")。这种知识类型含有一种更独立的视角。

这种独立的视角可以用如下方式获得:(a)一名集团的成员脱离他的社会地位(通过上升到更高级的阶级、移民等等);(b)整个集团的生存基础与其传统规则和体制的关系发生了变化;[①] (c)在同一社会内部,两种或两种以上的社会上确定的解释方式发生了冲突,它们在相互批判中使彼此暴露无遗,并确立对对方的看法。所以,通过一种独立的视角,就能发现对立的思维方式的梗概,因为它在可能的范围内迎来了所有不同的地位的人,并且以后还会被承认为思维方式。我们已经指出,知识社会学的社会本源主要建立在这最后提到的可能性上。

关联论。讨论进行到这儿,当我们把知识社会学的程序说成是"关联的"时,那么已经讲述的事情对它指的是什么意思,就不应再有任何疑问。当那个都市化了的农民的儿子将他在亲朋故友身上发现的某些政治、哲学或社会的见解描述为"乡村的"时,他不再作为同质的参与者讨论这些看法了,即不再直接论述所说的具体内容了。更确切地说,他是在把上述看法与某种解释世界的方式

① 关于这点,凯尔·伦纳提出过一个很好的例子。见《私法法学会》(J.C.B.莫尔,蒂宾根,1929)。

联系起来，而这种方式最终又与构成社会情况的某种社会结构联系在一起。这就是说明“关联的”程序的一个例子。我们下面将论述这个事实，当人们以这种方式对待一些断言时，并不是暗示它们是虚假的。知识社会学就以这种加工的方式超越人们当今所经常做的工作，但它只是在此范围内有意识地、系统地对所有思维现象无例外地提出这一疑问：这些思维现象是与什么样的社会结构有关系时才产生出来和发挥效用的？把个体的思想与一个特定的历史—社会主体的整个结构联系起来，这不应当与哲学的相对主义混为一谈，后者否认任何标准的效力和世界秩序存在的效力。正如宇宙间的每一度量以光的性质为转移那样，这个事实并不意味着我们的度量是任意的，而仅仅意味着它们只是在与光的性质的关系中才是有效的；同样，不是任意意义上的相对主义，而是关联论才适用于我们的讨论。关联论并不表明在讨论中没有判别正确与错误的标准。然而，它坚决认为，由于某些断言的性质，它们不能被绝对地阐述，而只能从一个特定社会地位的视角来阐述。

特殊化。在描述了知识社会学所设想的关联过程以后，便不能不提出这一问题：如果我们不能将一个断言与断言者的立场联系起来，我们将不会认清这个断言，那么，关于该断言的效力，这种关联过程能告诉我们什么呢？当我们指出某一断言应归因于自由主义或马克思主义时，我们有没有提出关于一个论述的正确或谬误的什么东西呢？

对于这个问题可以作出三种回答：

(a) 可以说，当某一断言与特定社会地位之间的结构关系被指出后，该断言的绝对效力便被否定了。在这个意义上说，在知识

社会学与意识形态理论中确实存在着一种思潮,它认可对这种关系的证明就是驳斥了论敌的断言,并且用这一方法作为手段来消灭一切断言的有效性。

(b) 与此相反,也可以有另一种回答,即知识社会学在一种论述及其断言者之间确定了归属关系,但它并未告诉我们什么关于断言的真理价值,因为某一论述得以产生的这种方式并不影响其效力。一个断言是自由主义的还是保守主义的,其本身并不能自行表明它的正确性。

(c) 有第三个可能的办法来判断知识社会学家所作的断言的价值,这种方法代表我们自己的观点。它与第一种方法的不同在于,它表明,仅仅实际证明和确定断言者的社会地位,还不能说明其断言是否具有真理价值。它只暗示一种怀疑:这一断言可能只代表一种片面的观点。针对第二种可供选择的方法,这第三种方法认为,把知识社会学看成不过是描述了断言产生于其中的实际状况,可能是不正确的。每一种完整的和全面的知识社会学分析都在内容和结构上为被分析的观点划定了界线。换言之,它不仅试图确立关系的存在,同时还表示了这种关系的范围和有效程度。这种方法的含义我们将更详尽地陈述。

知识社会学打算通过其分析去做的事情,在我们举的那个农民儿子的例子上已很清楚地得到说明。发现和确定他早期的思想方式是与"都市"不同的"乡村环境",它已经包含了如下洞见,即不同的视角之所以特殊,不仅在于它们以不同的视野和整个现实的不同部分为前提,还在于不同视角的洞察兴趣和洞察力是受制于它们从中产生并与之相关联的社会状况的。

在这个层次上,关联的过程已趋于变成一个特殊化的过程,因为人们并不仅仅把断言与某种立场联系起来,而且在这样做的时候,还限制了它声称它的效力起初是在狭小的范围内是绝对的。

知识社会学的充分发展,遵循着我们在前面说明那个农民的儿子的情况的方法,只是它遵循了一种深思熟虑的方法。借助于对视角进行持续、细致的分析,详细论述获得了指导手段,并得到了处理归属问题的一套标准。对这几种观点中每一种观点的理解广度和深度,都通过它们的范畴组织和各自所表达的各种意义,而成为可衡量和划定界线的。一个特定社会地位固有的某些含义和价值的取向(这种观点和态度受到一个集团集体目的的制约),以及同一环境为何向这一环境中的不同立场呈现出不同视角的具体原因,都因此变得更可确定和理解,而且通过知识社会学的完善得到方法论上的研究。[1]

随着知识社会学方法论的日益改善,对某一视角的特殊性的确定,便成为讨论中的集团地位的文化和思想标准。通过详细论述,知识社会学就比关联论仅局限于对事实的最初确定更前进了一步。知识社会学精神中所着手进行的每一分析步骤都达到了这样的程度,以致知识社会学变成对事实作社会学描述更进了一步,这些描述告诉我们,某些观点是怎样产生于某种社会环境的。更确切地说,它达到这样一点,在此点上通过重新确定一个特定断言中所包含的视角的范围和局限,知识社会学也成为一种鉴定。在

① 进一步的详细研究可返回来参考本书第三部分对理论和实践的关系的论述,在那里我们曾努力对视角进行了这种社会学分析。

这一意义上可以说,知识社会学的分析特征,绝不会与确定某一论述的真理性无关;但另一方面,这些分析本身并没有充分揭示真理,因为仅仅限制视角的范围绝不能代替不同观点之间即时的和直接的讨论,也不等于代替对事实的直接检验。知识社会学研究结果的作用,在某处迄今还多少未被清楚地理解,它介于一方面与确定真理无关,另一方面又完全适合于确定真理之间。通过仔细分析知识社会学单纯陈述的最初意图,并通过它所作的研究结果的本质,可以说明这一点。以知识社会学为基础的分析,是引向直接讨论的第一个准备步骤;在一个已经意识到其利益不一致和思想基础是不统一的时代,知识社会学就是争取在更高的层次上达到这种统一。

b 知识社会学的认识论的重要性

在本章开始的一段我们说过,有可能把知识社会学展现为关于知识与社会环境之间的实际关系的一种经验理论,而不引起任何认识论问题。基于这一假设,我们避开了所有的认识论问题,或者把它们放入背景中。我们作出这一保留是可能的,而且,只要我们的目标仅是无偏见地分析特定的具体关系,不因理论的偏见而造成歪曲,那么,这种把一些纯抽象的问题人为地孤立出来的作法甚至还是可取的。但是,一旦社会环境和与它相对应的方面之间的基本关系得到可靠的确立,人们便只能致力于坦率地暴露由此而来的价值问题。任何人,如果他意识到从经验数据所作的解释中必然产生的问题的相互联系,同时,如果他并不被现代科学知识的复杂专业化弄得眼花瞭乱(这常常防止我们直接抨击问题),那么,他一定会注意到,出现在"特殊化"部分的事实按其本质来说还

很难被接受为事实。它们超越了纯粹的事实,要求进一步的认识论的反思。一方面,我们只有唯一的事实,即:当人们通过知识社会学指出一种断言与一种环境的关系时,这样做的目的本身就包含着使它的效力"特殊化"的倾向。从现象学上看,人们可以承认这一事实,而不争论其中所含有的对效力的断言。但另一方面,下述进一步的事实是:观察者的地位确实影响思想的结果,以及一个特定视角的部分效力可以被相当精确地确定(我们故意详尽地讨论过),这些事实必定迟早会使我们提出这个问题,即对认识论问题的意义。

因此,我们的论点并不是说,知识社会学本质上将取代认识论和理解学的探索,而是说,它已经作出某些发现,这些发现不仅与事实相关,而且在当代认识论的某些概念和偏见修正之前,它们不可能得到适当对待。因此,在这个事实上,我们总是把局部的效力归因于特殊的断言,我们发现了那种新的因素,它迫使我们修改当今认识论的根本前提。我们在这儿面对的情况是,对事实(具体断言中存在显而易见的观点片面的事实)的纯粹确定,可能与决定一个命题的正确性相关;此外,某一断言起源的性质,可能与其真理相关。这至少提供了建立一个效力范围的障碍,在这一范围内真理的标准与起源无关。

在目前哲学居主导地位的前提下,不可能利用这一新的洞见来服务于认识论,因为现代知识理论基于这一假定,即纯粹的事实发现与效力无关。在这个信念的认可之下,每一次从具体研究而产生出来的对知识的丰富,都被从更广泛的观点看作是敢于开拓更基本的思考,都被诬蔑为"社会学主义"。一旦这种情况被认定

并被抬高到先验的领域，也就是没有什么东西可产生于对断言效力有关的经验事实，那么我们就会看不到，这种先验的东西本身最初是对实际的相互关系进行不成熟的实体化，这种关系产生于特殊类型的断言，并且被过于仓促地阐述为认识论原理。随着从先验的前提而来的思想的平静，即认为认识论是独立于特殊"经验的"科学的，这种思想便最后一次接近被拓宽了的经验主义所能带来的洞见。结果是人们弄不明白，这种自我满足的理论，这种自我维持的姿态，除了抵制某种学院式的认识论的类型外没有别的目的，这种认识论在其最后的阶段，试图防备自身由于更进一步发展的经验主义而可能导致的崩溃。持旧看法的人们忽视了这一事实：他们因此使之永存的并保护其免受出自某人之手的个别科学修改的，不是认识论本身，而仅仅是一种特殊的认识论；这种认识论的独特性仅仅在于这个事实，它曾一度与一种被更狭窄地构想的早期阶段的经验主义相冲突。然后，它把这样一种知识概念稳定下来，这种概念只来自于现实的一个特殊部分，而且只代表许多可能的知识种类中的一种。

为了弄清知识社会学将把我们引向何处，我们必须再次考虑所谓认识论超越于专门科学这个问题。在通过批评性的检验展开了这个问题之后，我们便可以至少扼要地系统阐述已包含在知识社会学中的认识论的实际表现。首先，我们必须引证一些论据，它们破坏或至少使人怀疑认识论相对于专门科学的绝对自主性和优越地位。

认识论与专门科学。在认识论与专门科学之间存在着双重关系。认识论根据其建设性要求，对所有专门科学都具有根本的意

义，因为它为知识的类型及真理和正确性的概念提出了基本的正当理由，而这些正是其他专门科学在其具体的程序方法中所依赖的，而且影响它们的研究结果。然而，这并不改变如下事实，即每一种知识理论本身都受到科学在当时所采取的形式的影响，而且仅从这种形式，它就可以获得关于知识本质的概念。无疑，在原则上，认识论宣称自己是所有学科的基础，但事实上，它受到任何特定时期的科学状况的决定。因此，由于下述事实使问题变得更加困难：人们发现用于批评知识的那些原则，本身就受到社会和历史条件的制约。因此，它们似乎只能用于特定的历史时期和当时流行的特殊知识类型。

一旦这些相互关系被清楚地认识，那么这种信念便不再站得住脚：由于认识论和理解论有理由声称具有基础的作用，它们必须自主地和独立于专门科学的进步之外而发展，并且不受专门科学变化的影响。结果，我们只得承认，只有我们从如下意义上构想它们与专门科学的关系，认识论才可能正常地发展。

说到底，新的知识形式产生于集体生活的状况，它们的出现并不依赖于用一种知识理论来预先证明它们是可能的；因此，它们不需要首先被认识论认为是合理的。实际上，关系完全相反：科学知识的理论是在人们对经验数据的专注中得到发展的，而且前者的命运取决于后者。方法论与认识论方面的革命总是在为获得知识的直接经验程序中对革命产生的后果和对它作出的反应。只有不断地求助于专门的经验科学的程序，才能使认识论的基础足够灵活和广阔，以致于不仅能认可旧的知识形式的要求（它们的最初目的），而且还支持新的形式。这种独特的情况是所有理论的和哲学

学科的特点。它的结构在法哲学中最容易被清楚地理解。法哲学自认为是实证法的评判者,但在大多数情况下,实际上常常不过是对实证法原则的事后阐述和辩护。

这样说并不是否认认识论或哲学本身的重要性。它们所从事的基本研究是不可缺少的,的确,如果人们在理论基础上抨击认识论和哲学,他们便不可避免要自己同理论原则打交道。当然,这样的一种理论抨击,正是根据它深入基本争论问题的程度,本身可能是一种哲学关注。每种实际的知识形式都有一个理论基础。理论的这种基本作用,将在结构的意义上加以理解,它绝不能利用其特点来给予个别的研究结果以先验的肯定而被滥用。如果以此种方式被滥用,它便可能阻碍科学的进步,并可能以先验的肯定来取代从经验观察中得到的观点。科学的理论基础中的谬误和片面性必须根据直接的科学活动本身中的新发展来不断地得到修正。新的实际知识对理论基础的清楚说明,不应当由于理论所设立的思想障碍而被弄得含糊不清。通过知识社会学的特殊化程序,我们发现旧的认识论与思维的特殊方式相关联。这个事例说明,如果允许新发现的经验证据对我们的理论基础作新的解释,便可能扩展我们的视野。这实际上要求我们去发现能适用于更加多样化的思维方式的认识论基础。不仅如此,我们如果可能的话还需要去发现一种能涵盖一切(即我们在历史进程中成功地确立起来的)思维方式的理论基础。我们现在可以验证,居主导地位的认识论和理解论迄今为止只为单一的知识类型提供了特殊的基础,这一看法在较大程度上是正确的。

第三节 对传统认识论片面性的证明

a 思维方式的自然科学取向。当今居主导地位的知识理论的特殊性，现在从以下事实可以清楚地表现出来，即自然科学已被选作为一切知识都渴求的理想。只是因为是自然科学，尤其是它的可定量领域，在很大程度上可以超脱于研究者的历史—社会视角，人们才如此解释真知的理想，以致所有试图获得旨在达到对质的领悟的知识类型的努力，都被看作是不必要的方法。因为，质所包含的因素或多或少与认知主体的世界观交织在一起。当历史—社会的力量把其他类型的知识置于竞技场的中心时，就有必要修正旧的前提，这些前提之所以得到阐述，即使不是专门地，也是在很大程度上为了理解和证实自然科学。正如康德通过提问关于已存在的自然科学的问题："它们是为何成为可能的?"从而为现代认识论奠定了基础一样，我们今天也必须提出关于知识类型的同样问题，这种知识类型寻求对质的理解并有可能影响整个主体。我们还必须进一步提问，我们怎样和在什么意义上能够运用这种思想类型来达到真理?

b 真理的标准与社会—历史环境之间的关系。我们这里面对的是在具体的历史变化中认识论同与之相应的"存在环境"之间的一种更加根深蒂固的联系。知识理论从一个时期(因此也是从一个社会)的知识具体状况中所接受的，不仅是关于什么实际知识才应当是它的理想，而且还有关于一般真理的乌托邦概念，比如关于"真理本身"领域的乌托邦结构的形式。

一个时代可能出现的乌托邦与希望的形象,作为还未实现的概念,是围绕着在这个时代已实现的东西作定向的,因而它们不是偶然的,也不是不可确定的幻想或灵感的产物。同样,这种乌托邦的正确模式,真理的观点,也产生于在一个特定时期流行的获得知识的具体方式之中。因此,真理的概念并不是历经一切时代仍保持不变,而是卷入了历史机遇的过程之中。一个特定时代真理概念的确切特征并不是偶然的现象。更确切地说,在有代表性的思维方式及其结构中,存在着一条理解当时的真理概念的线索,而从那些思维方式及其结构中,就建立了所说的一般真理本质的概念。

因此,我们不仅看到,知识的一般概念取决于当时具体的知识形式以及其中所表达的和作为理想被接受的认识方式,而且还看到关于真理本身的概念取决于已存在的知识类型。这样,在这些中间阶段的基础上,在认识论、认识的主要方式和一个时代的总的社会—思想状况之间,就存在着一种根本的、虽然不很明显的联系。以此方式,这时的知识社会学,依靠特殊的方法而通过它的分析,也渗入到了认识论的领域。在这个领域中,由于它把各种认识论都看作是只适用于一种特定知识形式的次理论结构,它便解决了各种认识论之间可能的冲突。问题的最后解决是,只有把不同的知识模式和它们各自的认识论并列起来,才能创建更根本的、更有包容性的认识论。

第四节　知识社会学的积极作用

一旦我们了解到,虽然认识论是所有经验科学的基础,它只能从它们所提供的数据资料中得出它的原则;一旦我们进一步了解

到，认识论迄今在多大程度上深受精确科学的理想的影响，那么，我们的责任显然就是在其他科学得到考虑时，调查这个问题将如何受影响。这包含如下论点：

对一种论点的修正：一个命题的起源在一切情况下都与其真理性无关。

“效力”与“存在”，即“含义”与“存在”、“本质”与“事实”之间截然的和绝对的二元论，正如常常指出的那样，是当今流行的“理想主义者的”认识论和理解论的公理之一。这一公理被认为是不可动摇的，而且它最直接地阻碍公正无偏地利用知识社会学所作出的发现。

的确，假如人们检验例如二乘二等于四这一类知识，那么这一论题的正确性是完全显而易见的。对这种类型的知识来说是正确的，但其本源并不成为思维的结果。从这点出发，只再走一小步便可建立起真理本身的领域，而且它完全独立于有知识的主体。此外，这种认为陈述的真理内容可与其起源的状况分离开来的理论，在反对“心理主义”的斗争中有重大价值，因为只要借助于这种理论，就可能把已知的东西与知道的行为分开。认为思想起源必须与其含义保持分离，这种看法也适用于解释心理学领域。只是因为在这个领域中，人们能在某些实例中证明，产生出含义的心理学过程与含义的效力无关，这个陈述才被合理地并入理解论和认识论的真理之中。例如，在联系机制的法则同由此联系机制所达到的判断之间存在着差距，这种差距就能使以上观点似乎有理，即那种起源对含义的估价未起任何作用。然而，存在着一些类型的起源，它们并不缺乏含义，它们的独特性至今未得到分析。这样，例

如存在地位与其相对应的观点之间的关系,可被看作是一种起源关系,但是在不同于以往所使用的意义上。在这个事例中,也涉及到了起源的问题,因为不存在下述疑问:我们在此讨论的是断言出现的条件与断言的存在。如果我们谈到"某一种观点背后的立场",我们记住的是出现条件和存在条件的综合体,它决定一个断言的性质和发展。但是,如果我们未能考虑某个断言者的存在环境对其断言效力的含义,那我们就会错误地叙述其存在环境的特征。正如我们所看到的那样,在社会结构中某人所处的地位可能使他以某一方式来思维。这表明存在与某些含义有关。社会地位不能用缺乏社会含义的术语来描述,比如,不能仅仅用编年史的称呼来描述。"1789 年"作为编年史的日期是完全无意义的。然而,作为历史称呼,这个日期涉及了一系列富有意义的社会事件,这些事件本身划定了某种类型的经验、冲突、态度和思想的范围。历史—社会地位只能用富有意义的称呼来恰当地表示其特征,例如,用诸如"自由主义立场"、"无产者的生存条件"等来称呼。因此,"社会存在"是一个正统的本体论所不考虑的存在范围或存在领域;正统本体论只承认缺乏含义的存在与含义之间的绝对二元性。[①] 这种起源可以用称之为与"事实的起源"形成对照的、"富有含义的起源"来表示其特征。如果人们在陈述存在与含义之间的关系时记住了这种模式,那么,存在与效力之间的二元性便不会被设想为是认识论中的绝对的东西了。相反,在这两极之间可能已存在一系列等级,在这些等级中,一些居中的情况,如"被给予含义"和"取向

① 参阅前面曾引证过的《精神教育的思想与社会解释》,在上述引文部分。

于含义”,可能会找到其位置,而且被并入根本的概念之中。

在我们看来,认识论的下一个任务是克服它的片面性,其途径是在自身中纳入知识社会学所发现的存在与效力之间的多种关系,同时关注在一个存在领域内起作用的一些知识类型,它们充满了含义并影响断言的真理价值。因此,认识论并不是被知识社会学所取代,而是需要一种新的认识论,这种认识论将认真对待由知识社会学所发现的事实。

知识社会学对认识论的进一步影响。由于我们已经看到,当时的理解学和认识论的大多数原理都是从可以量化的自然科学那里接受来的,而且可以说只是这种形式的知识所独有的倾向的扩展,所以事情很清楚,理解论的问题必须重新阐述关于多少由存在决定的各种知识联系的反模型。我们现在打算简要地重新阐述这个问题。一旦我们认识到旧理解论的片面性,便会感到这样做是必要的。

对知识中活跃因素的发现。在知识的“理想主义的”概念中,那种认识在纯感知的意义上主要被视为纯“理论的”活动,之所以如此,除了上面提到的数学模式的取向外,还因为在此认识论背景中存在着关于“冥想生活”的哲学理想。我们在此不可能讨论这种理想的历史,也不能论述知识的这种纯冥想概念首次渗入认识论的方法。(这样做将要求我们检验科学逻辑和从幻想家来的哲学家的发展的史前史,哲学家正是从幻想家那里接受了“神秘幻象”的理想。)对我们来说,指出这种对冥想地领悟的东西大为敬佩,并不是思维和认识活动进行“纯”观察的结果,而是产生于建立在某种人生哲学之上的价值等级,这就足够了。代表这一传统的理想

主义哲学,坚持认为只有在知识是纯理论的时,它才是纯粹的。理想主义哲学并不为如下发现所扰乱:由纯理论所代表的知识类型只是人类知识的一小部分;此外,只要人在思维的同时也活动,就会存在知识;最后,在某些领域,只有当知识本身就是行动时,即当思想的意图渗透了行动(在思想的概念和整个构架都受制于并反映出这一活动者的取向的意义上说),知识才会产生。并非为了感知之外的目的,而是感知本身中的目的,揭示出某些领域中世事的质的丰富性。从现象—逻辑上可论证的事实是:在这些领域中,活动者的起源渗入到视角的结构之中,并与之不可分离。这一事实既不能阻止旧理解学和旧认识论忽视同行动相结合的这种类型的知识,也不能阻止从中只看到"不纯的"知识形式。(有趣的是注意到"不纯的知识"这一称呼的含义,似乎指出了这个词的神秘本源。)从今以后问题不在于从一开始便摒弃这种类型的知识,而在于考虑必须以什么方式重新阐述认知的概念,以便即使在涉及有目的的行为时,也能获得这种知识。这种对理解学问题的重新阐述不是旨在打开科学宣传与价值判断之门。相反,当我们谈到思想的根本意图(它是每一种形式的知识所固有的,并且影响着视角)时,我们指的是知识中有目的的因素的不可简化的剩余物,甚至当所有有意识的明确评价和偏见都已被消除时,它仍然存在。不言自明的是,科学(就其摆脱了估价而言)不是宣传手段,也不是为传达评价的目的而存在,而是为确定事实而存在。知识社会学试图揭示的只是在知识摆脱了宣传和评价因素以后,它仍然包含一个活动者的因素,就绝大部分而言这种因素还不明显,但它不能被消除,人们至多而且应当把它提高到可以控制的范围。

某些知识类型中本质上属于视角的成分。我们必须认识的第二点是:在历史—社会知识的某些领域内,一个特定发现带有认识者所处地位的痕迹,这一点应被看作是正确的和不可避免的。问题不在于试图掩藏这些视角或为之辩解,而在于调查为何在承认这些视角的情况下仍然可能取得知识与客观性。从空间物体可视的景象中,我们本质上只能取得一种受视角限制的景象,这并非是错误之源。问题不在于我们怎样才能得到不受视角限制的景象,而在于怎样可以通过把各种观点并列起来,把每一视角都看作是视角本身,由此获得新水平的客观性。这样,我们发现那种关于超然的、非个人的观点的错误理想必须被本质上属于人类观点的理想所取代。后者仍然在人类视角的范围内,不断力图扩大自己。

真理本身的范围问题。在检验为理想主义的认识论和理解学提供背景的人生哲学时,有一点已变得很清楚:关于真理本身领域(可以说它独立地存在于历史与心理学的思维活动之前,而且在它之中每一个具体的认知活动都不过是参与者)的理想是二元论世界观的最后分支,这种二元论世界观同我们的具体直接事件的世界一起,通过加上存在的另一个维,创造了第二个世界。

对一个本身有效的真理领域(思想学说的一个分支)的假定,就是打算为认识行为做同样的事,作为更远的观念,或者就是这种先验论为本体论领域中的二元论形而上学所曾做的事,也就是说,假设一个不带有其起源痕迹的完美领域,一切事件和过程用它来衡量都将显示为是有限的和不完全的。不仅如此,正如在这种极端精神化的形而上学中,“作为人类”所具有的性质被“仅仅作为人类”来设想,而后一概念已被剥夺了一切有活力的、肉体的、历史的

和社会的东西，这样，人们便试图提出一个知识的概念，在此概念中，这些人类的成分都会被淹没掉。有必要不时提出这一问题：如果不考虑用来表示人类特征的整个特性的复合，我们是否能想象出关于认识的概念，而且，如果没有这些预先假定，我们又怎能甚至想到关于认知的概念，更不用说实际从事认知活动。

此外，在现代本体论领域里，这种二元论观点（它开始旨在证明"此岸"世界的不恰当性）是在经验性研究过程中逐渐被打破的。然而在理解学和认识论中它仍然是一股力量。但既然在这里，科学理论领域里的基本预先假定还不很清楚，于是人们就相信这种关于超人类的、超时间的效力领域的理想不可能产生于人的世界观，而是用于解释"思维"现象的基本资料和前提。我们这里的讨论旨在说明，从思维现象学的观点来看，没有必要把知识看成似乎是从实际事件领域侵入到"真理本身"的思想。这样的解释充其量也不过是对例如二乘二等于四这样的思维方式有启发价值。相反，我们的反思旨在说明，如果我们严格坚持由我们在这个世界上所进行的真正的实际思索（这是我们所知道的唯一一种思索，它独立于这种理想领域）所提出的资料，如果我们承认认识现象是有生命的生物的活动，那么，认识问题就变得更容易理解了。换言之，知识社会学把认识活动同它在其存在的及富有含义的性质中所渴求的模式联系起来看待，不把它看作对"永恒"真理的洞见（它产生于对纯理论的、冥想的迫切要求），或者看作对这些真理的某种参与（如舍勒仍然认为的那样），而是看作一种论述在某种生活条件下由某些有生命的生物支配生活环境的工具。所有以下三个因素：对生活环境进行论述的过程的性质和结构，主体本身的组成

（在它的生物学以及历史—社会方面的），以及生活状况的独特性，尤其是思维者的地位和观点，所有这一切都影响思想的结果，但它们也制约着真理的理想，后者是这种有生命的生物能够从思维结果创立的。

作为智力活动的知识观念，只有在它以后不再带有人类起源的痕迹时才是完整的，这种观念正如我们已指出的，在某些领域中最有启发价值，比如像在二乘二等于四的例子中那样，上述特点经过或多或少的证明，就可以在现象学上显示出它的实际存在，但是，这种观念在可知事物的更大领域内却是使人误入歧途的，并且往往模糊了根本的现象；在这些领域内，如果人的历史因素被忽视，思维的结果便被完全改变了性质。

只有从现存思维模式中取得的现象学证据，才可以被用作论证或反对包含在知识中的某些概念。产生于某种世界观的伪装的动机对事物不起影响作用。没有理由在我们的理解论中保留对肉体的、感官的、暂存的、动态的和社会事物的蔑视，这是"理想主义的"哲学中所预先假定的那种人类类型的特征。目前，存在着两种相互对抗的知识，它们都具有代表性，而且相应地也存在着两种对知识作理解学和认识论解释的可能性。此时，最好保持这两种态度去探讨区别，并使它们之间的区别更明显，而不是缩小这些区别。只有在反复摸索的过程中，我们才能清楚，这两种解释根据哪一种更合理，而且如果像迄今所做的那样，我们把与环境无关的知识作为出发点，并把这种受环境限制的知识当作次要的和不重要的东西，我们是否前进了一步；或者正相反，我们把与环境无关的知识类型看作受环境限制的知识的边缘的和特殊的例子，是前进

了一步。

如果我们要调查认识论可能的发展方向，如果认识论遵循上面最后提到的那种思维方式，承认某种知识类型的固有的“环境决定性”，并把它作为进一步反思的基础，那么我们将会遇到两种可能的选择。在这种情况下，科学家首要的任务是弄清楚其问题的进一步含义具有的可能性，指出可能进入其视野的所有可能发生的事情。他只应当断言在他目前对问题的理解程度上他能真正确定什么。思维者的作用不是在新问题首次出现时胡乱下判断，而是在充分意识到研究尚在进行的情况下，只说出确切感知到的东西。一旦他达到这一阶段，他便可能有两种选择。

认识论的两个方向。认识论采取的两个方向之一，是强调环境决定的普遍性，强调在社会知识进步的过程中这个因素是抹杀不掉的，因此，甚至一个人自己的观点也总是被认为是其地位所特有的。这就可能需要通过建立关于人类知识的内在关系结构的论点，来修正知识的理论基础。

这种解决办法并不意味着它摒弃了对客观性的假定，也不意味着有可能在实际争论中作出决定；同时也不说明它接受了物质世界幻觉说，根据这种主张，每一事物都只是表象，而且没有什么事物可以被决定。不过，这的确意味着，这种客观性和这一作决定的能力只能通过间接手段得到。这种解决办法并不打算断言客体是不存在的，或者依靠观察是无用的和无效的，而是想说，我们得到的针对主题提出的问题的答案，在某些情况下，理所当然地只可能限于观察者的视角范围内。即使在这里，其结果也不是认为一种断言与另一种断言同样好的相对主义。正如我们使用关系论那

样，它说明各个断言只能有联系地进行阐述。只有在把独立于观察者主观经验的、未洞察到的真理与旧的、静态的永恒理想，联系在一起，并且只有在用关于绝对真理的相异理想来判断联系时，它才变成相对主义。

对于受环境决定的思想来说，客观性意味着某种相当新的和不同的东西：(a)首先的事实是，只要不同的观察者处于同样的体系中，他们会在自己的概念和范畴构架的同一性的基础上，通过由此创立的共同的论述领域，达到类似的结论，从而能够把每一种背离这种一致性的东西作为错误加以消除。(b)最近人们承认这个事实，当观察者有不同的看法时，"客观性"只有以更间接的方式才能获得。在这种情况下，通过两种看法正确地但以不同方式地观察到的东西，必须根据这些不同的观察方式的结构差别来加以理解。人们必须努力寻找一个公式，来把一个人的结论转化为另一些人的结论，并且努力发现这些带有不同观点的洞见的共同特性。一旦人们发现了这一共同特性，便有可能使两种观点的必然差别从武断构想的和误导的成分中分离出来，这些成分在这里也应被看作是错误。

关于视觉上可察觉到的客体（它具有事例的性质，只能从观点上进行观察）的争论，并不能通过建立一种无观点的观察（这是不可能的）而得到解决，争论的解决只能通过根据一个人受自己地位决定的洞察来理解为什么客体对于处于不同地位的人来说会显得不同。同样，在我们的领域里，客观性也是通过把一种看法转化为另一种看法而实现的。自然，我们在这里必须要问，各种观点中哪一种是最好的。对此，也有一个标准。正如就视力的看法而论，某

些观点有利于揭示客体的决定性特征一样，这里的卓越成就是赋予那种观点的，它在有关经验材料中提供了最大综合和最大成果的论据。

知识理论也可以通过强调如下事实而采取第二种方法：知识社会学研究的动力可以如此加以引导，使它不把“环境决定”的概念绝对化；确切地说它可以以这种方式来引导，即正是通过发现随手拈来的观点中环境决定的因素，人们将向解决环境决定本身的问题迈出第一步。一旦我证实某个自称为绝对的观点不过是代表了一个特定的视角的观点，我就在某种意义上抵销了它的片面性。我们先前关于这个问题的大多数讨论，都是试图通过超越环境决定而自发地朝着使之失效的方向进行的。不断扩大知识基础的观念，它本身的不断扩张和把各种有利的社会论点结合进知识过程的观念（即所有基于经验事实的观察），以及将要被寻求的无所不包的本体论的观念，所有这些观念都在朝这一方向前进。思想史和社会史中的这一趋势与集团的相互接触和渗透过程紧密相联。在它们的第一个阶段，这种趋势中和了各种冲突的观点（也就是使它们失去它们的绝对性）；在其第二个阶段，它从这一中和中创造出一个更广泛、更有用的视觉基础。注意到下面一点是有趣的：更广泛的基础的建立，与更高程度的抽象性有密切关系，并日益倾向于阐述我们所关注的现象。这种阐述的倾向在于把导向一定方向的对具体的性质上的断言的分析降低到一个从属的地位，并用一种仿照纯机械模式的纯功能观点取代对现象性质的和结构的描述。这种日益抽象性的理论将被称为社会抽象的本源理论。根据这种社会学的抽象起源（它在社会学观点本身的出现中可以被清

楚地观察到),这种向抽象的更高阶段发展的趋势是与社会集团的混合相关联的产物。这种论点的证实可以在如下事实中发现:在个体和集团之中的抽象能力,随着他们成为异质的群体或组织(它们是一些包罗更广的集合单位,有能力吸收地方的或另外的特殊单位)的一部分时,会相应增长。但这种在更高层次上的抽象倾向仍然是与环境决定思想的理论相一致的,因为,进行这种思维的主体决不是绝对自主的“头脑本身”,而是一个比以往更包容的主体,他中和了先前特殊的和具体的观点。

由形式社会学正当地加以阐述的所有范畴,都是这种中和和公式化作用的产物。这一方法的逻辑结论是,到最后,它只看到一种形式的机制在起作用。这样,从形式社会学的说明来讲,支配是一个范畴,它只能从有关的人(即支配者和被支配者)的具体地位中抽象出来,因为它本身满足于强调交往过程中有关行为相互的结构关系(可以说是机制)。它做到这一点,是通过运用了像上、下等级、暴力、服从、主体等概念。这种支配性质的具体内容(它可能在历史背景中直接呈现“支配”)并不能通过这种表述而易于理解,只有支配者和被支配者都说出他们生活所在的环境中的实际经验,它才能被充分描述。因为,即使是我们所发现的形式的界定也并非飘渺无踪,它们产生于某种环境的具体问题。这时便产生了一个自然需要详细验证的概念,那就是:视角论的问题主要涉及现象的性质方面。然而,由于社会—思想现象的内容根本上是有含义的,又由于含义是从理解和解释行为中被感知的,我们可以说,知识社会学中的视角论问题首先涉及的是社会现象中可被理解的那些东西。然而,我们在这个问题上决不是表示一个狭窄的受到

限制的领域。社会领域中最基本的事实在复杂性上超过了纯形式的关系,要理解这些事实,则必须参照性质的内容和含义。简言之,解释的问题是一个根本问题。

即使那里的形式化很严重,即使我们所涉及的只是各种关系,可以说那里仍然有起码的证据证明调查者的兴趣的总方向可能不会被完全消除。例如,当马克斯·韦伯在对行为类型进行分类时,区分了“有目的的理性行为”和“传统的”行为,他仍然是在表达某一代人所处的环境,在这种环境中,一个集团发现并着重强调了资本主义中的理性倾向,而另一个集团虽然在政治动机驱使之下,发现了传统的意义,并强调它反对资本主义。对行为类型学本身问题的兴趣产生于这种特殊的社会环境。当我们发现,恰恰是这些行为类型并恰恰是在此方向上被挑选出来和形式化时,我们就必须寻求那个时代具体社会环境中这种抽象倾向的根源,这就是哪种环境偏重于从这一角度所看到的行为现象。假如另一个时代也试图对一些行为类型作形式的系统化,它无疑会得出另一种类型学。在另一个历史环境下,不同的抽象可能被发现,并被从事件的整个复合体中挑选出来。按照我们的意见,知识社会学因其前提而不需要否认形式化的和抽象思想的存在或可能性。它只需要指出,在这方面,思想也并非独立于“存在”,因为,并不是一个超社会的、超人类的主体以这种类型学“照这样”的范畴来表达自己。勿宁说,对产生于某种明确环境中的各种观点的质的区别所进行的中和,导致一种定向的方案,它只允许现象的某些形式和结构的组成部分出现于经验和思想的突出地位。这个过程的粗略形式已经可以在礼仪和社交规则中观察到,后者自发地产生于不同集团的

相互交往中。这里接触过程越是短暂，人们越不关心从质上去理解相互关系。这一关系的形式化达到如此程度，以致它变成“形式的社会学范畴”，可以说，只指出关系的具体作用。另一个集团只被看作“大使”、“外国人”或“列车员”。在社会交往中，我们对其他人作出的反应仅仅是关于这些特征的反应。换言之，这种情形下的形式化本身就是某种社会环境的表达，形式化发展的方向（不管像我们在“大使”的例子中所做的，挑选他的作用是作为一个政治代表，或者还是像我们在“外国人”的例子中所做的，挑选他的种族特征）取决于社会状况，这种社会状况进入了我们所使用的范畴，即使是以不明显的形式。同样，可以做这种观察，在法学中，形式化的法律取代了非形式的公正。后者从具体的争论问题中产生，代表了对源于环境的质的判断，并表达了社团的权利感，此时，一种交换的经济达到这样一种程度，它的存在依赖于事先了解法律将是什么。因此，重要的不是公正对待具有绝对独特性的案例，而是要能够越来越正确地根据预先确定的形式化范畴来对每一案例进行划分和归类。

正如已经指出的那样，我们现今还不能决定，经验资料的性质将迫使知识的科学理论沿着上述两种选择中的哪一种发展。然而，不论发生哪种情况，我们都得把环境决定看作知识固有的因素，都得考虑到关联理论与正在发生变化的思想基础理论。不论发生哪种情况，我们都必须摒弃存在着一个“真理本身的领域”的看法，因为它是一种破坏性的和不合理的假设。注意到以下的情况是有启发性的：自然科学似乎在很多方面处于非常类似的环境，特别是如果我们把 W. 韦斯特法尔如此巧妙地提出的对自然科学

的当前困境的解释当作进行比较的基础的话。根据这个观点,一旦人们发现我们传统的度量标准,如时钟等,以及与之相联的日常语言,只是对这种日常常识的定向系统才是可能的和有用的,人们便开始懂得,在定量的理论中,比如我们论述电子量度的定量理论,不可能不用计量工具来表达可能被论述的量度的结果。因为在后一种情况下,测量的工具被解释为一种客体,它本身恰当地影响受到衡量的电子的位置与速度。这样,便出现如下论点,即:位置和速度的计量只是在"不确定关系"(海森堡语)中才可以得到表达,后者指明了不确定性的程度。不仅如此,由此观念再往前走一步,便可否定如下断言,这一断言与旧的思想方法紧密相联,它认为电子本身实际上必定有明确规定的路线;其理由是:"就这点而言",这种断言属于那类完全没有内容的论断,这类断言传达了一种产生于直觉的意象,它们完全是空洞无物的,从中不能得出任何结论。同样的见解也适用于如下假定,即运动中的物体一定有绝对速度。但既然根据爱因斯坦的相对论,这在原则上是不可确定的,按照现代理论,这个假定像如下命题一样也应归于那种空洞的断言:除我们的世界之外,还存在另一个世界,它当然是我们的经验所不能达到的。

如果我们追随这一思想倾向,它在其未阐明的相关论方面与我们自己的思想倾向惊人地相似,那么,所谓存在"真理本身"的领域和它是有效的逻辑假定的设立,便像刚刚提到的所有其他空洞的存在二元论一样就难于证明有道理。因为,只要我们看到经验知识的整个领域中关联的可确定性,对于认识进程而言对这种领域的阐述便是毫无结果的。

第五节 知识社会学领域中历史—社会学研究的技术问题

知识社会学当前最重要的任务，是在历史学—社会学的领域的实际研究中证明它的能力。它必须在此领域中为确立经验性真理和确保这些真理的控制而制定精确的标准。知识社会学必然出现在它进行漫不经心的直观和粗略的概括的阶段(诸如在下述断言中所包含的粗略的两分法：我们在这里发现资产阶级思想，在那里发现无产阶级思想等)，即使这样做可能牺牲它的如口号一般的明晰性。在这一点上，它能够、而且必须向哲学学科的精确程序的方法和结论学习，尤其是向与风格继承有关的艺术史研究中使用的方法学习。

在艺术研究中，确定不同艺术作品的时期和地点的方法特别先进，从中可学到不少东西。在这一点上，知识社会学的根本研究任务是确定逐渐在思想史中产生并处于不断变化过程中的各种观念。

这些不同的地位是由归结原因的方法确定的。这包括清楚地认识每种思想产物的视角，以及因此导致确立的这种视角与它作为其中一部分的思想潮流的联系。这些思想潮流也必须依次追溯到决定它们的社会力量(这种办法尚未在艺术史本身的领域中被采用)。

归结原因可在两个层次上进行。第一个层次处理一般的解释性问题。它重建思想和视角的完整风格，把那些显得相关的单一

表达和思想记录追溯到主要的世界观。它使暗含于一个思想系统的分离片断之中的整个体系变得清晰可见。在思想风格(它没有被公开宣布为一个封闭系统的一部分)上,它揭示了观点隐蔽的统一性。即使在这一任务完成之后,这一层次上的归纳问题还没有被彻底解决。例如,即使我们成功地表明,在19世纪上半叶,大多数思想活动和成果从其含义的立场上看可归入和放入"自由主义的"与"保守主义的"思想这两个极,但是,还可能产生一个问题,即这种归于纯粹在理智层次上进行的主要观点的明确依据,是否实际上符合事实。很有可能,调查者会从表达的片断中建立起以保守主义思想为一方、以自由主义为另一方的两个相互对立的、封闭的体系,虽然当时的自由主义者和保守主义者实际上可能并没有那样想过。

第二种层次的归结原因是由下述假定决定的:即通过上述过程建立起来的理想类型对于研究来说是一些必不可少的假说,然后提问,自由主义者和保守主义者在什么程度上实际地根据这些术语思考过?以及在个人的情况下,这些理想类型在多大程度上实际地在他们的思维中得到实现,我们所能够接近的当时的每一位作者都必须根据这个观点受到检验,而且在每种情形下都必须在他论断中可以发现的各种观点的混合和交叉的基础上归结出原因。

这种坚定地实行归结原因的任务,最终会引起实际发生的发展路线和方向的具体图景。它将揭示这两种思想类型的实际历史。这种方法为重建思想发展提供了最大可靠性,因为它把最初只是思想史进程的简单印象的东西,揭示为这一进程的因素,并且

通过把这一印象归结为明确的标准，而使重建现实成为可能。因此，它随后成功地挑选出在思想史中起作用的隐匿的、含糊的因素。不过，它并不仅仅以勉强的推测形式，也不仅仅用叙述的词句（这种方法仍然代表了我们政治史和文化史的水平），而是以对事实的可控制的确定形式来做到这一点的。当然，正是在详细调查的过程中，许多先前似乎是确定无疑的东西成了有疑问的。比如，鉴于混合类型的矛盾性，关于它们应归入哪种类型的问题，会有大量的争议。然而，当关于某些艺术家的作品是否可以归入文艺复兴还是归入巴罗克画派的问题产生时，艺术风格研究中的历史方法的有效性并没有受到驳斥，相反得到了支持。

当我们弄清了两种思想类型的结构和趋势时，我们便面临了从社会学上为它们归结原因的任务。作为社会学家，我们并不试图以保守思想来解释各种形式和变种，例如，不仅仅提及保守主义的世界观。相反，我们首先寻求由那些以这种思想方法来表达自己的集团和阶层的构成而来的形式和变种。其次，我们试图通过结构状况和在一个更大的，受历史制约的整体（例如德国）中经历的变化，以及变化着的结构所引起的不断变化的问题，来解释保守主义思想的发展动力和方向。

通过不断考虑所有各种知识类型，从较早的直观印象到后来的受控制的观察，知识社会学力求获得对社会存在与思想之间关系的系统理解。历史—社会集团的整个生活自我表现为相互依赖的结构；思想只是它的表达；生活的这两方面之间的相互作用便是该结构的基本因素，要想理解这个结构，必须探索这种详尽的相互联系。

在那些推进知识社会学与社会学思想史的人物中，当首推那些在其专门研究中用有意识的方法来阐述具体材料的学者。在知识社会学中关于特殊问题的归因问题的争议，便证明凭印象作出的推测正在过渡到实际的经验调查阶段。

第六节　知识社会学的历史概括

导致知识社会学产生的最主要的原因已在前面的章节中讨论过了。由于它是在社会发展的剧变中产生的学科，因此很明显，在很不相同的条件下和不同的时期里，导致这一学科出现的思想发展和态度是缓慢的。在此我们必须使自己完全局限于它的历史中最重要的名称和阶段。知识社会学实际上伴随马克思而出现，他的深刻的富于启发性的洞察，深入到了事物的本质。然而，在他的著作中，知识社会学还没有同对意识形态的剖析区分开来，因为在他看来，社会阶层和阶级是意识形态的载体。不仅如此，虽然意识形态理论出现在对历史所作的特定解释的框架中，但还没有被始终如一地考虑成熟。现代意识形态论和现代知识社会学理论的另一个泉源可以在尼采的洞见的闪光中发现。尼采把在这个领域中的具体观察同会使人们想起实用主义的动力理论和知识论结合起来。他也作了社会学原因归结，使用“贵族的”和“民主的”文化作为自己的主要范畴，并把某些思想模式归因于两种中的一种。

自尼采以来，发展的路线导致弗洛伊德的和帕雷特的原始冲动理论和他们提出的方法，即把人类的思想看作是本能机制的扭曲和产物。与此有关的一个思潮又导致一种意识形态理论的发

展,这种思潮可见于实证主义,它先由拉森霍夫尔、经过贡普罗维兹而到达奥本海默。激起新近的讨论的,是耶路撒勒姆,他也可被看作是实证主义者。不过,他没有看到从历史循环论和狄尔泰对文化科学的见解中所引出的问题。[1]

知识社会学的方法是在两条主要路线上以更精细的方式被制定出来的。第一条路线是通过卢卡奇进行的,他返回到马克思,并详细阐述了包含在马克思思想中的富有成果的黑格尔成份。他以这种方式取得了一种有效的、系统的和教条式的解决问题的办法,但这种解决方法受到片面性和特定的历史哲学的损害。卢卡奇并未超过马克思,因为他未能在暴露的意识形态问题和知识社会学之间作出区分。应当归于舍勒的功绩是,他不仅作出了许多宝贵的观察,还试图将知识社会学结合到一种哲学世界观的结构之中。不过,所要强调舍勒的成就,更多地是一种向形而上学推进的方向。这说明了如下事实:他多少忽视了在这一新的知识方向中固有的内在冲突,忽视了由此而产生的动态的含义和新的问题。诚然,他希望充分公正地看待由知识社会学所展示的新的视角,但只是就这种视角能与他提出的本体论、形而上学和认识论相调和而言。结果,他得出的是一种宏大的、系统的纲领,充满了深刻的直觉,但却缺乏适用于对以社会学为定向的文化科学的调查所急需的切实可行的方法。

如果在这种对知识社会学的概述中,我们并没有展现其所有

---

[1] 代表这一趋势的著作,包括法国社会学者的对"原始思维"的研究,我们在此不作讨论。

的种类,而只是展现了作者所构想的它的形式,而且还在本书前四部分中对之详加阐述,那是因为我们希望尽可能以统一的形式来提出问题,以便为讨论提供便利。